

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

Filosofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Platónovo pojetí svobody a svobodného jednání

(Plato`s conception of freedom and free action)

Vedoucí bakalářské práce:

MUDr. Štěpán Špínka, PhD.

Zpracoval:

Pavel Sulík

2011

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne

.....
Pavel Sulík

Poděkování

Děkuji MUDr. Štěpánu Špinkovi, PhD. za obětavé vedení práce, důležité postřehy a prostor, který mi při psaní práce ponechal. Dále děkuji Mgr. Stanislavu Wajsarovi za připomínky ohledně jazykové správnosti.

Obsah:

Úvod	5
I. Část: Svoboda ve čtyřech vybraných dialozích	6
A. Ústava	6
B. Gorgias	13
C. Faidón	18
D. Faidros	24
II. Část: Jednotný výklad svobody a svobodného jednání	31
A. Úvod	31
B. Ambivalence svobody	31
C. Duševní svoboda	33
1. Definice svobody	33
2. Svoboda a kosmologie	35
D. Vybrané problémy	37
Závěr	40
Seznam literatury	41
Shrnutí / Summary	42

Úvod

Cílem práce je na základě interpretace čtyř dialogů, jmenovitě *Ústava*, *Gorgias*, *Faidón* a *Faidros*, ukázat význam svobody v Platónově filosofii. O těchto dialozích se domníváme, že bychom v nich vedle ostatních Platónových dialogů mohli o svobodě nalézt nejvíce.

První část práce se bude zabývat právě rozbořem vybraných pasáží zmíněných dialogů. První kapitola první části bude věnována analýze zdánlivé svobody tyranského člověka z dialogu *Ústava*. Na ní navážeme interpretací větší části dialogu *Gorgias*, v němž Platón ukazuje zdánlivou svobodu rétora a stanovuje některé nutné předpoklady svobodného jednání. Třetí kapitola se soustředí na dialog *Faidón* a na otázku, v jakém smyslu je možné svobodné jednání pochopit jako osvobození od těla a tělesné perspektivy. V podobném duchu se ponese i výklad vybrané pasáže dialogu *Faidros* ve čtvrté a poslední kapitole první části. Budeme chtít ukázat, že svoboda podle Platóna vyžaduje osvobození od zaslepenosti individuální perspektivou danou fixací na partikulární tělo, že však zároveň toto osvobození otevírá cestu nejen k jednotě všech částí individuální duše a ke společnému přátelství duší, ale také k náležité péči o to, co je tělesné.

Na základě první části postoupíme v části druhé k výkladu Platónova pojetí svobody jakožto celku, nakolik je to jen vzhledem k odlišnosti dialogů možné. První důležité zjištění se bude týkat charakteru svobody. Mezi dvěma možnými pojetími, které se nám ukáží, vybereme svobodu duševní. Poté, co se pokusíme stanovit její přibližnou definici, budeme chtít navíc zahrnout jisté kosmologické pozadí, o kterém chceme zjistit, do jaké míry je se svobodou spjato. Závěrečný kapitola druhé části bude věnována několika problémům, které se mohou v rámci Platónova pojmu svobody vyskytnout.

I. Část - Svoboda ve čtyřech vybraných dialozích

A. Ústava: Analýza zdánlivé svobody tyranského člověka

Než postoupíme přímo k povaze tyranovy zdánlivé svobody, stručně zrekapitulujeme jak dochází k tomu, že se někdo tyranem stane, jaké má k tomu předpoklady a co tomuto stavu předchází. Po této exkurzi do Platónovy hierarchie charakterů se podíváme na tyrana blíže, obzvláště na vnitřní pochody a stavy jeho duše. Nakonec se budeme postupně orientovat na svobodu skutečnou a na to, jak se liší od svobody tyranovy.

Poté, co Platón ukázal, jak má podle něj vypadat ideální ústava a její strážce,¹ předkládá nám v osmé knize *Ústavy* hierarchii horších ústav a jim příslušných horších charakterů (544a-569c).² Jakmile dojde v celkové hierarchii jedné dobré a čtyř po ní jdoucích špatných povah ke změně o stupeň výše či níže, vždy se nějak změní vztahy mezi částmi naší duše. Tyranský člověk se nachází až na samém konci této hierarchie, a proto budeme muset klesat, nakolik to jen půjde, přičemž původní uspořádání jednotlivých složek duše k sobě navzájem bude postupně degenerovat. Toto uspořádání se ukáže pro zachycení tyranovy nesvobody rozhodujícím.

Rozdělení duše na tři části je Platónem zavedeno již ve čtvrté knize (439d). Zde se nejdříve říká, že duše má složku rozumovou, kterou uvažuje, a jí opačnou, kterou „touží po lásce a lační i žízni a chvěje se i při ostatních žádostech, složku nerozumnou a žádavou, společnicí to všelikých druhů nasycování a rozkoši“ (439d5-7). Poté se dozvíme ještě o třetí části (439e), která zdánlivě patří pod působnost složky žádavé a kterou je vznětlivost. Ta se ve skutečnosti, pokud je v náležitém stavu, projeví jako přirozená opora rozumu, když by měl být znásilňován žádostmi. Připomeňme si ještě ideální stav těchto tří složek. Podle vymezení spravedlnosti by měla každá složka „konat své“ (441e), tedy rozumová vládnout, vznětlivá jí být nápomocna a obě pak společně řídit zbývající žádavou složku, jíž patří v duši každého člověka největší díl (442a).

Prvním porušením ideálního stavu, kdy nad duší začíná vládnout vznětlivá složka, dostaneme povahu timokratickou. Nejde zde ani tak o to, že by filosof jako dokonalý strážce obce nějak zdegeneroval v horšího, spíše se chce zdůraznit, čeho oproti filosofovi nižší charakter nedosahuje a co mu chybí (544a). Jsou tedy zdůrazněny chybné způsoby života,

¹ Otázka po ideálně spravedlivé obci a po jejím občanovi je položena již v druhé knize *Ústavy*, 369a. Za zodpovězenou ji považuje Sókratés až na konci sedmé knihy, 541b.

² Všechna uzávorkovaná čísla pasáží v této kapitole odkazují na Platónův dialog *Ústava*. Používal jsem vydání Oikoymenh, Praha 2005, přel. Fr. Novotný.

keré, jak uvidíme, jsou vedeny chybnými představami o štěstí. Timokrat je podle Platóna člověk, který je veden ctižádostí a chce získat slávu či dobré postavení ve společnosti (550b). Pokud se mu to povede a pokud při tom ještě nabude nějakého majetku, je možné, že bude tímto majetkem postupně zaslepen. Či přesněji, k potlačení ctižádosti dojde u jeho následovníka. To způsobí také postupné vymizení ctnosti, jejíž zbytek bychom v následníkově duši ještě hledali, a stane se z něj oligarcha. Oligarchický člověk si hledí pouze shromažďování peněz, které jsou pro něj jediným a nejvyšším dobrem (555b).

V tomto místě hierarchie povah se kontrola nad duší přesouvá pod nadvládu žádatelky složky, v jejíž otěžích zůstane od oligarchy přes demokrata až po tyranského člověka, byť pokaždé se bude jednat o jiný typ žádosti. Především půjde o rozlišení žádostí na nutné a nenutné, které se děje podle dvou měřítek. Na jedné straně bere Platón v úvahu prospěšnost a škodlivost žádostí, na druhé straně to, zda jdou nebo nejdou odvrátit (558e). Takto tedy nutné žádosti, mezi než patří například spánek, jsou očividně neodvratné a v rozumné míře prospěšné. Pokud je tato míra překročena a my bychom například vyspávali celé dny, dožadovali se pohodlnější postele, apod., stává se z žádosti nutné nenutná, která je škodlivá, ale lze jí odvrátit.

Oligarcha, vzhledem ke své orientaci na majetek, odvrací nutné žádosti, neboť jsou zpravidla spojeny s výdaji. Takové násilné krocení všech nutných žádostí se však nelíbí povaze demokratické, která si jako nejvyšší dobro volí svobodu (562b). Z toho důvodu se může oligarchův potomek stát demokratem, totiž když zatouží po svobodě okusit i nutné žádosti. Protože je již poměrně vzdálen od ideálního strážce obce, nemá v sobě již žádnou obranu v podobě pravdivých myšlenek, neboť mu je neposkytlo vzdělání ve vydělávání peněz, a tak jej rozkoše postupně dobudou (560c). V pojmu svobody je obsažena také rovnost, tudíž dojde na to, že po počátečním rozbujení rozkoší dostanou u demokrata všechny rozkoše stejné právo. Zde je velice patrné, že růst či pád obcí není pro Platóna primárně způsoben například zákony, ale spíše charakterem a vzděláním vládnoucích lidí.³

Na tomto místě bude nutné déle se zastavit a podívat se na situaci, z níž má vzejít budoucí tyranský člověk. Náš stručný přechod k demokratickému druhu člověka se pokud možno držel textu, ovšem pojetí změny životních postojů lidí, či změny jejich životních cílů a hodnot pouze v pojmech změny vůdčí části duše se nezdá být zcela zřejmé – rádi bychom se zeptali, opustíme-li rovinu vnitřního uspořádání duše, jak by se tyto změny mohly projevit u člověka na rovině běžného jednání. Nejedna komentátor osmé knihy se shodne na tom, že

³ Viz Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*, New York 1981, str. 297.

musí jít i o jistá rozhodnutí oněch charakterů, která jsou závislá na momentálních typech motivace.⁴ Z čeho taková rozhodnutí vyvstávají se pokusíme ukázat na následujících případech. Důležité bude také zjištění, jak tato rozhodnutí souvisí s vnitřním uspořádání duše, respektive co je podmíněno čím.

Například timokratův syn se vlivem ztráty jmění svého otce této ztráty zalekne a přestane v otci vidět svůj vzor, opustí v sobě ctižádostivost a rozhodne se starat o vydělávání peněz (553b-c). Odkud se vezme tento náhlý zvrát, není-li to od jeho otce, který ho vedl ke ctižádosti? Timokrat se nyní domnívá, že být uznáván ve společnosti jako ctnostný člověk je vůči penězům jaksi podřadné (551a) a že blaženost tkví spíše v tom, jaký kdo má majetek. Motivace, na které je závislé jeho rozhodování je tedy zisk bohatství. Toto bohatství je pro něj dobrem. Oběma povahám, timokratické a oligarchické je jistě vlastní určitá soupeřivost, ať je to v získávání významného postavení či velkého jmění. Začne-li se v obci soupeřit o velikost příjmu, získají v obci vážnosti lidé bohatí a naopak lidé ctnostní ji ztrácí (551a). Můžeme tedy usoudit, že jedním z vlivů na rozhodnutí mladého timokrata stát se oligarchou je špatné zřízení obce. Další faktor, který se podílí na vzniku rozhodnutí, jež vedou timokratova syna k oligarchii, je vzdělání, jak plyne z rozhovoru Sókrata s Adeimantem: „...peníze jsou v největší úctě jak v oné obci, tak u takového člověka. To proto, že takový člověk, jak myslím, nehleděl si vzdělání.“ (554b) Poslední vliv na rozhodnutí vedoucí ke změně životních postojů a tedy k jinému uspořádání složek duše má výchova, což si ukážeme na obratu oligarchického člověka v demokrata.

Budoucímu demokratovi okolí pootevřít cestu k nenutným rozkoším (559d-c), které se kvůli „neuvědomělosti otcova pěstování rozmnoží a zesílí“ (560b). Vlivem nesprávné výchovy tedy demokrat nehodlá jako jeho oligarchický otec vzdorovat nenutným žádostem. Podíl na tom má samozřejmě i zmiňované vzdělání. Oligarchův syn nemá duši obsazenu „naukami, ušlechtilými činnostmi a pravdivými myšlenkami, což jsou nejlepší hlídači a strážcové v myslích mužů bohumilých“ (560b). Nový postoj k žádostem demokrata v důsledku přivede k užívání si všech možných slastí, které se mu zrovna vpletou do cesty a takřka mu vnucuje další falešné představy o svobodě, vzdělání, atd., kde zpupnost nazývá vzděláním, anarchii nazývá svobodou, nestoudnost nazývá mužností, atd.(560e). Parry hovoří v tomto případě dokonce o jaksi slepé víře ke svým ideálům, protože jakmile v duši nevládne

⁴ Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*, New York 1981, str. 295-6, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University 1999, str. 129, Parry, D., R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007, str. 392.

rozumová složka, nemohou být ideály nikdy založeny na pravdě.⁵ Proto, pokračuje Parry, mohou také snadno podlehnout změnám a jsou tedy nestálé.⁶ Přesto tato víra demokratovi slouží k ospravedlnění jeho způsobu života.

Jak jsme již řekli, demokrat uznává za nejvyšší dobro svobodu ve smyslu naprosté nevázanosti. Rozumová a vznětlivá část duše je násilně potlačena složkou žádavou, která duši vládne a nechává nutným i nenutným žádostem zcela volný průchod. Toto uspořádání duše, jak jsme viděli, se mění až v závislosti na tom, jak se změní rozhodnutí té které osoby. Rozhodnutí pak podléhá vlivu výchovy, vzdělání případně zřízení obce. Od těchto vztahů, které ještě zmíníme ke konci kapitoly, se můžeme nyní odpoutat a přejít k samotné analýze tyranského člověka.

Podle Sókratových slov: „přílišná svoboda, jak se podobá, nepřevrací se v nic jiného než v přílišné otroctví“ (564a), a tak se z demokrata může stát člověk tyranského druhu. První impuls k takovému převratu musí být dodán zvenčí (572e), stejně jako, pokud se budeme držet Platónovy analogie mezi obcí a duší, se nestane tyran absolutním vládcem obce sám, nýbrž zvolí si ho lidé (565c-d).

Běžný tyran, přihlédneme-li k tomu, že má podmaněn celý národ, je na první pohled velice mocný člověk. Podle Trasymacha musí být navíc i šťastný, protože stejně jako si pastevec pase skot pro svůj prospěch, tyran má pro sebe v držení celou obec a může si tak dělat, cokoli se mu líbí: „Jest to tyranie, jež nikoli v malém, nýbrž hromadně, úkladně i násilím, odnímá cizí majetek, statky posvátné i neposvátné, soukromé i veřejné“ (344a7-b1). Takto je tedy, dodává Trasymachos, bezprávi důstojnější svobodného muže (344c). Bude to právě tato svoboda, která se nám odkryje jako zdánlivá.

Žádostí chtivému demokratovi, nyní již nastávajícímu tyranovi, je uveden do nitra nějaký chtíč jako vůdce všech ostatních žádostí, jež ho posílí a opatří zvětšující se lačností (572e). Převládající chtíč se v duši postupně vznikajícího tyranského člověka postará o zbylé dobré žádosti, nechá se obstoupit jemu podobnými chtíči a svým zuřením v této duši zaujme přední místo (573a-b). Zbylé dobré žádosti nebo představy mohou ztělesňovat poslední záchvěvy rozumové složky, kterou se bývalý demokrat snažil pro sebe jakoby zdůvodnit oprávněnost vlády té žádostivé složky, jež uznává nutné i nenutné žádosti. Chtíč však, který v duši zavládl a který je pro svoje šílení Sókratem nazván Erós, se této poslední překážky zbaví jako první (573b). Tyranský člověk se pak naprosto přestává ovládat, zván zuřivcem,

⁵ Parry, D., R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007, str. 392.

⁶ Tamt., str. 393.

šilencem či opilcem je nucen plnit požadavky chtíče, který je již příliš silný, než aby se mu dalo vzdorovat. Jestliže demokratický druh člověka považoval za ctnosti jakousi nestřídmost a nestoudnost (560e), pak je tyranský člověk dovede do podoby, která nezná míru: „myslí si, že je schopen vládnout nejen nad lidmi, nýbrž i nad bohy“ (573c). Takto dojde k rozpoutání i těch žádostí, které ostatní lidé zvou nepřirozené či nezákonné (571b). Není proto vyloučeno, že nebude loupit, vraždit, či dokonce pojídat vlastní děti (619c).

Není zcela jasné, jaký je přesně objekt tohoto chtíče, mohou to zřejmě být jakékoli nenutné, zákonné i nezákonné, ale i sexuální žádosti (574c, 571d). V pozadí však tyranský člověk jistě touží po moci. Jeho touha jej přeroste, a tak začne být nepřičetný a šílený, Erós se stane pánem jeho duše. Erós, tento naprostý tyran tyranského člověka, chce mít samozřejmě moc co největší, proto si bude od tyrana žádat stále více. Po vyčerpání dostupných statků bude možné plnit Erótovy zvrácené příkazy pouze tehdy, pomineme-li běžnou kriminalitu, až se tyranský člověk stane skutečným tyranem. Protože chtíč v tyranově duši je nesnesitelný, bude tyranovi po chuti udělat vše, co si Erós žádá, a najde-li se příležitost, zkusí se tyranem obce opravdu stát (575a-d). Tímto si však, jak uvidíme dále, nijak nepomůže.

Skutečný tyran obce je navíc naplněn strachem o svůj život a o to, že nebude moci plnit příkazy svého pána, Eróta, tedy že ztratí moc. Sókratés tento strach demonstruje na přirovnání tyrana k bohatému občanovi, který vlastní sídlo s mnoha otroky. Kdyby byl tento občan přenesen na osamocené místo, podporu obce, která mu dosud zajišťovala poslušnost otroků. Musel by tedy několik otroků propustit na svobodu a začít jim lichotit, aby se stali jeho ochránci před ostatními otroky. V takové pozici se nachází tyran obce, ve které se kvůli své očividné touze po moci bude jevit všem jako odporný. Svým pochlebniectvím a zneužíváním druhých nebude moci získat ani žádné skutečné přátelství, ani nikdy nepozná skutečnou svobodu (579c). Odpoután od záležitostí běžného občana, nebude moci například vycestovat do ciziny, a bude tak ve své pozici uzavřen jako ve svém vlastním domě (579c). Jeho postavení se Trasymachovi může jevit jako mocné a jeho rozpoložení šťastné. Ve skutečnosti je tato osoba velice nešťastná, protože není schopna uspokojovat chtíč, který nelze nikdy naplnit, a který mu proto bude způsobovat neustálou bolest. K tomu skutečný tyran musí v tomto stavu, kdy nemá vládu nad sebou, vládnout druhým. Podle Annasové se v případě tyranova chtíče jedná o klasickou motivaci, když je někdo fixován na svůj objekt, který chce a vše ostatní jde stranou.⁷ Tyran kvůli zmíněné silné motivaci ztrácí kontrolu nad

⁷ Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*, New York 1981, str. 304.

sebou, jeho osobnost je v troskách. Ztrátou sebe sama se smysl toho, co chce, rozplývá, jeho život se proto stává nenaplněným a velice nešťastným.

Tyranova osoba jakožto chtíčem zmáhaný zuřivec je Platónem popsána, zřejmě pro navození kontrastu se strážcem dokonalé obce, poměrně vyhoceně až nereálně. Parry ji přirovnává spíše k filmové postavě, či k těžce drogově závislé osobě dnešní doby, která je naplněna erotickým vytržením, falešnými představami, chaosem a následnou lítostí.⁸ Rovněž u Annasové najdeme kritiku přílišného zveličení tyranova jednání.⁹ Vytýká Platónovi jeho přesvědčení, že každý tyran musí být naprostý šílenec podobný Caligulovi, oproti kterému staví Ananasová chytrého a v získávání a udržování moci schopného tyrana Dionysia I. Na druhou stranu je nesporné, že tyran je člověk, který vždy nějak po moci touží a je tímto toužením do jisté míry ovládán, v čemž se projevuje jeho nesvoboda.

Ve zbylé části tohoto oddílu se budeme snažit najít vymezení skutečné svobody a ukázat tak důležitost rozumové složky duše. V době Erótovy vlády je složka rozumová násilně zatlačena do pozadí. Parry však nevylučuje možnost, že tato složka nějak může sledovat, co se děje, v důsledku čehož by si tyran mohl být tragicky vědom svého počínání.¹⁰ Neboť stejně jako tyran nemůže umlčet v obci úplně každého, kdo se mu znelíbí, nemůže ani Erós umlčet úplně celou duši. Kdyby náhodou šílenství nějak ustoupilo, dostaví se tak lítost nad celou záležitostí. Subjektem násilí však, jak bylo řečeno, není jen vznětlivá a rozumová část duše, ale jsou jimi i různá přesvědčení dané osoby, její ctnosti, žádosti, rozhodnutí, které učiní a o kterých jsme mluvili, apod.

Dobrymi a špatnými rozhodnutími je způsoben i celý přechod od skutečné ke zdánlivé svobodě. Plně svobodný strážce obce, dobře vychovaný, plnohodnotně vzdělaný a ctnostný, avšak již generačně oslabený (546a-547a), se může chybně začít domnívat, že blažeností není rozumová činnost, ale čest a sláva (550b). Další v řadě chybných rozhodnutí se může opět klamně domnívat, že blaženost není ctnost, nýbrž peníze, a tak dále až k demokratovi, který si svými omyly otevře dveře k tyranii. Tak se člověk sám, pozbýváním ctnosti, zbavuje své vlastní svobody. Velký vliv na tato rozhodování, jak jsme viděli, má dosažené vzdělání a správná výchova, proto bychom je měli chápat jako jisté podmínky svobodného jednání.

Další věc, kterou můžeme v úpadku jednotlivých přesvědčení o blaženosti sledovat, je orientace na vlastní osobu. Z předchozího textu je patrné, že hned po ušlechtilém filosofu-

⁸ Parry, D., R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007, str. 398.

⁹ Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*, New York 1981, str. 304.

¹⁰ Parry, D., R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007, str. 402.

strážci, jehož největším zájmem je služba pro společné dobro obce, nastupuje timokrat, který se orientuje čistě na svojí čest a na své postavení ve společnosti. Oligarcha shromažďuje peníze nikoli pro společné dobro, ale pouze pro uspokojení svých soukromých požadavků. Dále následuje demokrat, jehož zájmem je užívání si nejrůznějších rozkoší a nakonec tyran, u něj toto pravidlo platí nejvíce. Pro něj totiž ostatní lidé existují pouze jako prostředek k uplatňování jeho vlastní moci. Je to tedy nejvíce sebe středný typ člověka, jakého nám Platón v osmé knize zobrazuje.

Z uvedeného lze soudit, že nesvobodu bude provázet jistá dávka egoismu a s ním spojené další špatné vlastnosti, jako je arogance, neuměřenost, chamtivost, závist, apod., které jsou často příčinou bezpráví. Oproti tomu se bude svobodné jednání vyznačovat opačnými vlastnostmi, především směřováním k pravdě, které je vlastní rozumové složce duše. Tato složka, milovná vědění a pravdy (581b), vládne duši tak, že každá její část může konat své podle svých vlastních radostí, co možná nejpravdivějších té dané části (586e). Ferrari vhodně poznamenává, že nejvyšší část nevládne kvůli svému benefitu, ale kvůli dobru všech částí.¹¹ Pokud by vláda nad duší byla ponechána jiné složce, slepě by duši vláčela za svým cílem, přičemž by nenalezla ani vlastní radosti, ale nutila by ostatní části jít za radostí cizí (587a). Jediný rozum dovede uvážit, co je pro jakou část její dobro. Filosof strážce má tedy ospravedlnění svého uspořádání částí duše, kdežto například demokrat, u kterého vládne složka žádavá, může pouze věřit, že je správné, a vytvořit si tak neskutečné představy o dobru. Důvod je ten, že demokrat pro svoji neznalost nevidí pravý strop či skutečnou horní hranici, a proto se k ní ani nedostane a nezjistí, co je čistá rozkoš (586a). Sókratés totiž pokládá klid za střed mezi slastí a strastí (584a) a dále tvrdí, že ti, co neznají pravdu, chovají se ke střednímu stavu, jako by byl nahoře (584e-585a). Když se pak pohybují od strasti ke slasti, nazývají střed hořejškem a myslí si, že jsou skoro u rozkoše samé. Dokud tuto pravdu díky řádnému vzdělání nenahlédnou a v důsledku toho nepoznají, co je čistý hořejšek, budou stále sloužit otrockým rozkoším. Na druhé straně vláda rozumové části duše, jak již bylo řečeno, navrhá ostatní části do poddanství k jejich škodě, nýbrž je pro ně lépe, aby byly spravovány od správce rozumného a božského (590d). Člověk je tedy podle Platóna svobodný pouze pokud u něj v duši vládne rozum. Tento závěr dokládá i to, jak se zachází v ideální obci s dětmi:

¹¹ Ferrari, G. R. F., *The three part-soul*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007, str. 198.

„[dětem] dáváme svobodu teprve tehdy, když v nich založíme stejně jako v obci náležité zřízení, a vypěstující jejich nejlepšího činitele, dosadíme ho v nich na místo svého vlastního nejlepšího činitele za stejného strážce a vládce: teprve tehdy je propouštíme svobodny.“ (590e; přel. F. Novotný)

Zbývá vyřešit otázku, jak se má tyranova zdánlivá svoboda ke svobodě skutečné. Protože je tyran absolutním vládcem obce, může si v ní zdánlivě dělat, co chce, má tedy moc nad ostatními. Jak jsme ale viděli, nemá moc sám nad sebou. Mít moc nad sebou samým, tedy mít duši řízenou rozumovou složkou, klade však Platón v *Ústavě* na první místo. Kdyby tyran splňoval tuto první podmínku svobody, nikdy by pak už nemohl být tyranem, protože vláda rozumu v obci je vládou nikoli svého prospěchu, nýbrž prospěchu toho, co je spravováno (346e-347a). Zdánlivá svoboda tak není ničím v porovnání se svobodou skutečnou.

B. Gorgias: Zdánlivá svoboda rétora a nutné předpoklady svobodného jednání

Ačkoliv Gorgias, významný řecký rétor, rozmlouvá ve stejnojmenném Platónově dialogu jako první, budou nás z hlediska svobody zajímat spíše Sókratovy rozhovory s druhým a třetím mluvčím, Polem a Kalliklem. Polos, žák Gorgiův, bude Sókratem vyveden z omylu, že si mocní rétoři, samovládci či tyranové dělají, co chtějí, a že vedou šťastný život. Toto Sókratovo objasnění nám bude prvním zdrojem k vymezení svobody i k jejímu odlišení od svobody zdánlivé. Po Polovi se ujímá role Sókratova protivníka Kallikles, kterému se nelíbí výsledek předchozí debaty. Snaží se opět hájit osobu jakéhosi přirozeně silného jedince, který uplatňuje své schopnosti k tomu, aby vládl ostatním ve svůj prospěch. Taková osoba v žádném případě nepotřebuje krotit své žádosti ani dbát množství ustanovených zákonů, protože by tyto činnosti podle Kallikla byly omezením její svobody. Odpověď, jež se Kalliklovi dostane, nám bude sloužit jako druhý zdroj k určení nejenom svobody, ale i jejích předpokladů.

Poté, co Sókratés prohlásil, že rétorika není umění (*techné*), nýbrž jakési lahodění, vnáší Polos do dialogu otázku, zda rétoři jakožto lichotníci nemají v obci větší moc (*dynamis*) než kdokoli jiný (466a-b).¹² Sókratés mu neváhá odpovědět, že mají naopak moc ze všech nejmenší. Tím začíná výměr toho, co skutečně znamená mít moc, s čímž souvisí i Polova námitka, že si přeci rétoři dělají v obci, cokoliv se jim zachce, tedy že „zbavují života,

¹² Všechna uzávorkovaná čísla pasáží v této kapitole odkazují na Platónův dialog *Gorgias*. Používal jsem vydání Jan Laichter, Praha 1944, přel. Fr. Novotný.

kohokoli chtít, a odnímají jmění i vyhánějí z obcí, kohokoli jim je libo“ (466c). Proto se Polos velmi diví, že podle Sókrata moc nemají. Oba mluvčí se shodnou na tom, že mít moc je dobré pro toho, kdo ji vlastní, tedy že moc je dobrá pro jeho dobro. To je také důvod, proč se dále shodnou i na tom, že každý nějak po dobru touží. Tato shoda povede k tomu, že rétoři nedělají, co chtějí, ale co se jim zdá nejlepší, neboť nemají opravdové rozumové vědění o tom, co je skutečně dobré. Tohoto vědění se jim totiž nedostává a ani dostat nemůže z důvodu již řečeného, totiž že rétorika je pouhé lahodění a nezná věci samých. To se také potvrdilo, když Sókratés Gorgiu přiměl souhlasit s tím, že rétor, jenž zná spravedlivé, musí být vždy spravedlivý, stejně jako ten, kdo umí stavět, je vždy stavitel. Jak se ovšem ukázalo, rétor může být i nespravedlivý (456c-457d), a tak nezná, co je spravedlnost sama. Pouze *techné* totiž vede k rozumovému výkladu věcí samých (465a). Protože rétoři dělají, co se jim zdá nejlepší, nikoli co je nejlepší, mohou ve skutečnosti dělat, co je zlé. Nedělají tedy to, co sami chtějí, totiž dobro, a proto nemají žádnou moc. I kdyby náhodou dělali, co je opravdu dobré, nebudou si toho pro svoji neznalost vědomi. Jejich neomezená moc se tedy ukazuje jako zdánlivá a jejich svoboda jako nesvoboda. To, co je ve skutečnosti dobré nebo zlé, dovede posoudit pouze člověk, který nabyl prostřednictvím umění rozumového vědění.

V další části dialogu je Sókratés dotázán, zda by nechtěl být tyranem (469c), protože ten prý musí mít šťastný život, když smí dělat, cokoliv se mu zdá a není u toho trestán. Tázajícímu Polovi se dostane záporné odpovědi s tím, že pod pojmem tyrana si nelze představovat šťastného člověka, nýbrž naopak. Bude tedy třeba dokázat, kdo je šťastný, jestli člověk spravedlivý nebo nespravedlivý. Sokratův dialektický důkaz (476a-478e) je vystavěn na následující analogii. Pokud mám nemocné tělo, je pro mě lepší, když je nemoc rozpoznána a následně léčena, než kdybych jí nevěnoval pozornost. Podobně platí, že pokud mám nemocnou či vadnou duši, je pro mě lepší, když je vada, v tomto případě nespravedlnost, rozpoznána a léčena, než kdyby tomu tak nebylo. Lékařství potom léčí nemocné tělo, což činí člověka šťastnějším, protože je zbavován špatnosti těla. Také právo zbavuje špatnosti, léčí vadnou duši a činí ji šťastnější. Nejšťastnější je však ten, kdo žádné léčení nepotřebuje. Z důkazu je jasné, že člověk spravedlivý je nejšťastnější a že nespravedlivý tyran, který není trestán, a tak pomocí práva zbavován své nespravedlnosti, nejnešťastnější. Dále pak tyran, který je za své činy trestán, je šťastnější než ten, který trestán není. Protože se nám tyran či jiný samovládce ukázal v předchozím odstavci jako nesvobodný, bude se štěstí pojit se svobodou a nešťestí s nesvobodou.

Sokratův dialog s Kalliklem začíná pasáží 481b, kde Kallikles vstoupí do rozmluvy s Polem a začne Sokratovi vytýkat, že své řeči snad nemůže myslet vážně. Na Sókratovo

dialektické vyvrácení Gorgia a Pola nebere příliš zřetel a přímo začne jakoby novou řeč, která má osobě mocného vladaře vrátit jeho moc a svobodu. Kallikles postupně uvede dva principy, které budou v jeho podání klíčové, totiž přírodu a zákon. Zákon chápe jako symbol slabosti, který si mezi sebou určí množství ke svému prospěchu, aby se mohlo ubránit proti silnějším a schopným lidem (483b,c). Tito silní a mocní jedinci, jsou podle přirozeného zákona určeni mít více než slabí a méně mocní. To je také důvod, proč se mají silní ujmout nad slabšími vládami a využívat je ve svůj prospěch. Toho se podle Kallikla množství bojí, proto silné jedince od mládí zotročuje a učí je zachovávat rovnost.¹³ Jelikož Sókratés požaduje upřesnění oněch silných jedinců, dodává Kallikles, že to jsou lidé zdatnější a rozumnější ve věcech obce (491c). Může se tedy jednat například o rétory.

V této fázi rozhovoru položí Sókratés Kalliklovi klíčovou otázku: „A což, příteli, jaký je u nich poměr k sobě samým? Jsou vládnoucí či ovládaní?“ (491d). Tím se dostáváme k tomu, jaký mají Kalliklovi přirozeně silní vládcí poměr sami k sobě, tedy jestli jsou uměřeni a dokážou sami sebe ovládat co se týče žádostí. Na to Kallikles rázně odpovídá, že uměřenost považuje za slabost lidí, kteří nejsou schopni dostatečně uspokojit své touhy. Naopak, kdo prý chce blaženě žít, nesmí své žádosti nijak mírnit, spíše by jim měl nechat co největší volnost, protože taková je podle Kallikla i pravá svoboda – naprostá nezkrocenost vášní a neomezenost zákony, jež jsou pro něj pouhé dohody lidí proti přírodě či „žvásty“. Sókratés je upřímnou odpovědí nadšen a pokládá za nutné dokončit diskusi, aby se ukázalo, jak se má správně žít (492d).

Kalliklovo tvrzení se snaží Sókratés vyvrátit pomocí dvou podobných mýtů o nošení vody do sudů (493a-494a). Vyjádřeno stručně, mýty nám říkají asi toto: člověk rozumný a uměřený si nanosí do sudu vodu a již se nemusí o nic starat, kdežto člověk nerozumný a nevázaný má sud děravý a nosí do něj vodu sítem, takže je nucen neustále sud naplňovat, čímž si chystá nejhorší trápení. Kallikles neváhá a oponuje protipříkladem, kde přirovnává člověka, který má plný sud, ke kameni, jenž nemá po naplnění ani radosti, ani strážně, tedy jako kdyby nežil. Tak se nám Kallikles nakonec ukazuje jako hédonista, který je do určité míry podobný demokratickému člověku z osmé knihy *Ústavy* a do jisté míry má také rysy člověka tyranského z knihy deváté. Propaguje naplňování naprosto všech žádostí, jež všechny považuje za příjemné, což se stane terčem Sókratovy kritiky. Na tomto místě je vhodné zdůraznit, že Sókratés není podpůrcem ani jednoho člověka z mýtu, nýbrž, jak se ukáže, bude

¹³ Platón zde popisuje Kalliklovu antidemokratickou tezi tak energicky, až se někteří interpreti domnívají, že v Kalliklovi zanechal část své vlastní osoby: „Plato paints *himself* here as he might have been, as he feared to be.“, viz Dodds, E., R., *Plato: Gorgias*, Oxford 1959, str. 267.

zastávat naplňování pouze některých žádostí, nikoli však žádných. Sókratés se dále Kallikla táže, jestli se má například pasivní člověk, má-li hojnost drbání, drbat celý život a tak šťastně žít (494c,d). Jinými slovy, táže se ho, zda příjemné je vždy dobré, nebo zda příjemné může být někdy špatné. Aby si jeho řeč neodporovala, rozhodne se Kallikles s dotazem souhlasit, a potvrdit tak identitu dobrého a příjemného (495a). Sokratovým dalším úkolem je tuto totožnost vyvrátit. Postupuje opět dialekticky a uvádí dva důkazy o rozdílnosti příjemného a dobrého (495e-497e, 497e-499b). Pro náš záměr najít Platónovo pojetí svobody nejsou tyto důkazy příliš významné, a proto si je můžeme dovolit i z důvodu zachování stručnosti vynechat. Kallikles ostatně nakonec význam těchto důkazů odmítne tím, že zmírní své předchozí tvrzení a připustí, že některé žádosti je možné označit za lepší, jiné za horší (499c).

Kallikles je tedy ochoten připustit dělení slastí a strastí na horší či lepší a souhlasit společně se Sókratem i Polem, že všechno máme dělat pro dobro. Nic nenamítá ani proti tomu, že pouze odborník je schopen rozeznat, které z příjemných věcí jsou dobré a které zlé (500a). Všechny tyto Kalliklovy souhlasy nakonec vedou k uznání toho, co jsme již viděli v diskusi Sókrata s Polem. Jedině politik (či vládce obce, filosof, atp.), který ovládá skutečnou *techné*, může rozhodovat o tom, co je opravdu dobré, a za čím tedy máme směřovat svůj život, kdežto rétor pouze způsobuje libost a dobro od zla nerozlišuje. Potřebujeme tedy umění politika, aby poznal, jaké žádosti jsou dobré. Pravá dobrost totiž spočívá v naplňování pouze těch žádostí, jež dělají člověka lepším (503c). Tím je Kalliklovo tvrzení, že máme naplňovat všechny žádosti, vyvráceno.

Poslední, co je pro naše účely z diskuse mezi Kalliklem a Sókratem důležité zmínit, je význam uměřenosti. Podle Sókrata každý odborník pracuje v určitém řádu a směrem k nějakému cíli, snaží se vytvořit soulad, aby celé jeho dílo bylo náležitě uspořádáno (503d,e). Proto například lékař, pracuje-li, jak bylo popsáno, dosáhne u těla spořádaného zdravého stavu. Podobně politik může stejným způsobem dosáhnout spořádaného stavu duše. Tento stav, jak říká Sókratés: „má jméno „zákonitý stav“ a „zákon“ a jím se lidé stávají zákonitými a řádnými; a to je spravedlnost a uměřenost“ (504c-d). Je-li duše ve špatném stavu tím, že je nerozumná, nespravedlivá či nezřízená, je třeba ji dostatečně chránit od žádostí a nenechávat jí dělat nic jiného, než čím by byla lepší (505b). Takto je možné duši „vyléčit“, a přivést jí tak k uměřenosti a řádu. Z toho je navíc zřejmé, že dobro se nedostavuje náhodou, nýbrž uměním, které je k vkládání dobra do duší určené, tedy v tomto případě politikou, protože je řeč o věcech obce.

Viděli jsme, jak Sókratés postupně vyvrátil Kallikla i Pola, dostalo se nám tak několika analýz zdánlivé svobody rétora, díky kterým budeme moci stanovit pojem svobody skutečné.

Každý vždy nějak usiluje o dobro. Pokud však není schopen vytyčit, co je dobré, nýbrž jen co se mu zdá dobré, otevírá si cestu k tomu, aby činil zlo. Takto se nám může stát, že aniž bychom o tom věděli, nebudeme dělat, co sami chceme. Nesvoboda se tak charakterizuje jednáním, které je nevědomé. Toto nesvobodné a zároveň nevědomé jednání, protože vychází ze zkreslených názorů o dobru, může být nedobrovolně příčinou zlých skutků. Mocní rétoři či tyrané tak vždy páchají bezpráví nevědomě, jsou to sice oni, kdo jedná, ale jednají bez své vůle (509e). De facto tedy, pokud činí zlo, činit jej nechtějí. H. Segvic toto „nechtění“ dokonce přirovnává k chybování,¹⁴ z čehož je snadné vyvodit, že se vskutku jedná o nechtěné, nezáměrné jednání. Zmínění vládcí, protože nemají v moci sebe sama, jsou nesvobodní. Být mocen sebe sám vyžaduje, jak jsme viděli v rozhovoru s Polem, jisté umění (465a). Jelikož se v dialogu *Gorgias* dotýká řeč zejména vládnoucích vrstev obce, je tímto uměním politika, ovšem je velice pravděpodobné, že by jí mohla být i filosofie, jako tomu bylo například v *Ústavě*, kde jsme se setkali s postavou filosofa-vládce.¹⁵ Obecně nám však postačí říci, že je to umění, které nám pomůže rozlišit mezi tím, co je dobré a zlé (503d). To je také hlavní důvod, proč toto umění potřebujeme k naší vlastní svobodě. Být svobodný tedy vyžaduje umění, založené na rozumovém věděním. Takto svobodni pak můžeme dělat to, co opravdu chceme, což znamená, že máme moc v Sókratově smyslu, nikoli ve smyslu jeho posluchačů.¹⁶ Nabízí se otázka, jestli tato moc nějak nesouvisí se sebekontrolou, či zda přímo není sebekontrolou samou. Odpověď se pokusíme ukázat níže, kde prozkoumáme některé Kalliklovy názory obsažené v diskusi se Sókratem.

Kallikles chápe svobodu jako naprostou neomezenost a neuznává tak ani zákon, ani potlačování žádostí. Připisuje tím Sókratovu pojetí svobody svázanost konvencí i uměřeností a činí z ní nesvobodu. Uměřenost jakožto kontrola nad žádostmi však nelze chápat jako potlačení či svázanost, je totiž, jak si ukážeme, podmínkou svobody. Svobodný člověk disponující věděním a mocí volí z žádostí pouze ty dobré, aby jej učinily lepším. Je proto zřejmé, že takový člověk rozhodováním, jaké žádosti zvolí a jaké ne, jedná jako celistvá osoba, kdežto podle Kallikla by za člověka rozhodovaly pouze jeho žádosti, což ho může uvést do područí nejrůznějších tužeb a potřeb, tedy do nesvobody. Byl by žádostmi vláčen

¹⁴ Segvic, H., *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, 2000, str. 16.

¹⁵ Viz výše, kapitola A. *Ústava*, srv. *Ústava vii 540a-c*.

¹⁶ Srv. Segvic, H., *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, 2000, str. 18: „a certain kind of knowledge, and a certain kind of will, are power.“

podobně jako tyran zmiňovaný v deváté knize *Ústavy*. Právě zmíněná možnost volby mezi žádostmi nás činí svobodnými¹⁷ a právě tato možnost vyžaduje uměřenost, čili mít kontrolu nad našimi vlastními libostmi a žádostmi (491e). Uměřenost je pak součástí celkové vlády nad sebou, čili sebekontroly. Je-li význam spojení „mít moc sám nad sebou“ chápán o něco širše ve smyslu moci nad naším celkovým rozhodovacím aparátem týkajícím se nejenom žádostí, ale obecně všech rozhodnutí, která provázejí náš život, pak můžeme říci, že sebekontrola splývá s mocí zmíněnou v předchozím odstavci. Jako další podmínka svobody se nám tedy odhalila sebekontrola, jež se ovšem ukazuje pouze jako součást vědění. Ono samotné, pomineme-li možnost *akrasie*, slabé vůle,¹⁸ by si mělo k rozpoznání dobra a zla a k následnému jednání podle tohoto rozpoznání vystačit samo.¹⁹

Závěrem docházíme k tomu, že svoboda znamená „mít moc spojenou s rozumovým věděním,“ kde se tato moc odhaluje jako sebekontrola, která v sobě obsahuje uměřenost, jako nutného činitele při korigování žádostí. Dále, jak jsme se dozvěděli z rozhovoru s Polem, svobodný člověk je zároveň šťastný člověk a nesvobodný nešťastný.

C. Faidón - Svobodné jednání jako osvobození od těla a tělesné perspektivy

V dialogu Faidón se soustředíme na to, v jakém smyslu je možné svobodné jednání pochopit jako osvobození od těla, tělesnosti a tělesné perspektivy. Toto osvobození neboli očištění, jak jej Sókratés často nazývá, bude možné provést dvěma způsoby. Prvním způsobem se ukáže život ve filosofii, druhý způsob očisty se bude odehrávat pomocí řeči. Při vymezení obou způsobů bude také třeba porozumět tomu, co je pro Platóna smrt a umírání a jakou roli má v našem životě tělo, duše a řeč. Uvidíme, že důležité vztahy duše a těla, jakož i duše a řeči, budou tvořit základní pilíř k realizaci jakéhokoliv svobodného jednání.

Sókratés na samém začátku dialogu pronese před svými posluchači tvrzení, že po smrti něco existuje a že pro lidi dobré je to lepší, než pro lidi zlé (63c).²⁰ To jsou také důvody, proč se jakožto filosof smrti nebojí a je naopak pln dobré naděje (63e-64a). Jeho posluchači si

¹⁷ Srv. Dilman, I., *Free will*, London 1999, str. 47.

¹⁸ Sókratés ostatně tuto možnost existence slabé vůle popírá, viz Segvic, H., *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, 2000, str. 34.

¹⁹ Srv. k tomu i pojetí Sókratova pojmu vědění, které postuluje H. Segvic: „To have the relevant sort of knowledge is to be in possession of a certain regulative and organizing principle that is in control of the overall condition of the soul“, Segvic, H., *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, 2000, str. 33.

²⁰ Všechna uzávorkovaná čísla pasáží v této kapitole odkazují na Platónův dialog *Faidón*. Používal jsem vydání Oikoymenh, Praha 2005, přel. Fr. Novotný.

těmito tvrzeními nejsou zcela jisti, a proto Sókrata vyzvou, aby svá tvrzení obhájil. Očista, která nás v tomto dialogu zajímá nejvíce, bude tvořit důležitou součást této obhajoby.

Všichni účastníci debaty se nejprve shodnou na tom, že smrt je odloučení duše od těla. Protože je zájem filosofů za jejich života obrácen čistě k duši, oprošťují se více než ostatní lidé od svazku s tělem (65a). Tak se dá říci, že se vlastně filosofové zabývají umíráním a smrtí (64a). Vyprošťování se z těla je ku prospěchu při rozumové činnosti, tělo totiž není schopno svými smysly duši nabídnout takovou míru pravdivosti, jakou vykazuje právě tato rozumová činnost (65c). Naopak, tělo může duši v její snaze nahlédnout skutečná jsoucna obtěžovat, a proto si filosofova duše těla příliš necení (65c). Podle tak zvaných pravých filosofů, jejichž mínění Sókratés reprodukuje, je tělo nazváno přímo zlem, které jim brání v dosažení pravdy, a to hned z několika důvodů. Tělo totiž potřebuje nutnou výživu, je náchylné k nemocem, naplňuje nás láskami, žádostmi a strachy, přičemž tyto žádosti mohou kvůli tužbě po hmotných statcích vést až k válkám (66c). Ještě závažnější problém se však objevuje dále. Když duše, na chvíli uvolněna od potřeb těla, hledá pravdu, tělo jí jaksí vpadá do cesty a způsobuje klam (66d). Duše je tedy tělesností nějak kontaminována také zevnitř. Proto nelze ve spojení s tělem nic čistě poznat, což je také důvod, proč se oni ryzí filosofové ubírají k askezi. Podle Sókrata je nakonec očistou vyprošťování se z těla jako z vězení, kvůli čemuž se filosof nebojí smrti, neboť se na ní tímto neustále připravuje. Na druhou stranu, smrti se bojí ten, kdo v životě miloval tělo a lpěl na něm, tedy kdo byl milovný peněz, vynikání, nebo obojího (68b).

Mohlo by se zdát, že k očistě od těla bude stačit se jednoduše zabít. Sebevražda je však podle Sókrata zakázaná (62c). Jsme totiž jako lidé majetek bohů a jedině oni rozhodnou, kdy máme ze světa odejít. Ještě důležitější je si uvědomit dvojitou poskvrněnost tělem. Samo tělo nám sice překáží, když chceme poznávat (66b-c), ovšem o mnoho více nám překáží, poznáváme-li již a ono narušuje toto rozumové poznávání zevnitř (66d), což svádí duši se tělesnému připodobňovat a ještě více se k němu poutat. Na rozdíl od běžného tělesného spojení s duší se vnitřního připodobnění duše tělu pouhou smrtí nejsme schopni zbavit. Umřeme-li pošpiněni tělesností, budeme v Hádu potrestáni a následně znovu do těla upoutáni (107e-c).

K očistě duši filosofa budou náležet i pravé ctnosti (68c-d). Ty se vyznačují tím, že jsou rozumově podepřeny (69a-b). Všechny tyto ctnosti, jako je uměřenost, statečnost, spravedlivost či moudrost jsou také samy očistou a sice od ctností nepravých i od různých libostí, strachů, apod. (69b). Nepravé, čili občanské ctnosti nemají oproti filosofovým

ctností rozumový základ. To se projevuje například u zdánlivě uměřeného člověka tím, že se zdržuje jedněch libostí, aby posléze mohl být ovládán od jiných (68e).

Je třeba také vyjasnit, jaké je přesně zlo, od kterého se máme očistit, a jestli je vskutku tělem, jak se domnívají praví filosofové, nebo něčím jiným. O něco dále v dialogu Sókratés uvádí, že duše může být od žádostí i rozkoší tak mámena, že jediné, co považuje za pravdivé, je tělesné, tedy to, čeho se můžeme dotknout (81b). K neviditelným, rozumu přístupným věcem má tato duše odpor a zavrhuje je. Je jaksi prostoupena tělesností (81c). Taková duše je v těle jako v žaláři a navíc sama sebe do něj ještě více uzavírá. Podporuje tak své uvěznění. Tento tělesný žalář je totiž vytvořen žádostmi, slastmi či strastmi a když duše tyto pocity zakouší v silné formě, je jakoby k tělu poutána nejvíce a mylně pokládá tyto city za nejpravdivější (83c). Považuje pak za pravdivé to, co považuje za pravdivé tělo a je jaksi „naplněna“ tělem. Při jmenovaných pocitech, poznamenává Sókratés, duše zakouší největší a nejvyšší zlo (83b,c). Ukazuje se tedy, že zlem nebude čistě samo tělo, jak výše mysleli praví filosofové, ani s ním spojené žádosti, nýbrž jistý omyl duše, který spočívá v jejím nesprávném souzení, tedy když pokládá stavy silných pocitů za nejpravdivější.

Výsledně tedy můžeme říci, že ke svobodě vede očista duše, jež se děje pomocí filosofie. Filosofie má tak očistné a osvobozující působení (82d). Protože filosofům náleží i pravé ctnosti, můžeme spatřovat i jejich očistný účinek, například u pravé uměřenosti, která nás osvobozuje od přílišných žádostí, jež nejvíce nutí duši klamně poznávat skutečnost. Hlavním úkolem filosofie je příprava na smrt, tedy na odloučení se od těla (srv. 64a, 64e-65c). Postupné odlučování vedené filosofií nám pomůže vyhnout se největšímu zlu, které vzniká, když se duše příliš připodobní tělu a v důsledku toho chybně poznává pravdu. Zdá se, že se tak děje přirozeně, tedy že duše, bez vnějšího zásahu, takto jedná a utápí se ve svém klamném poznání, aniž by to reflektovala. Tělo či tělesnost za toto klamání vinit nemůžeme, klamání totiž patří k jeho podstatě. Můžeme za to obvinit duši? Zřejmě také ne, vždyť se připodobňuje tělu a stává se zlou nevědomě. Upadání ve zlo se tedy ukazuje téměř jako přirozený proces. Z toho je zřejmé, že tento proces bude muset být nějak uměle přerušen z vnějšku. Podle Platóna by toto přerušování měla vykonávat filosofie, čili očista duše od upadání. Očista by se měla prezentovat jako vnitřní celoživotní proměna duše, filosofie totiž vyprošťuje stále (84a,b). Konečně, očista by ztrácela svůj smysl, pokud by se duše po oddělení od těla rozplynula, Sókratés proto dále uvádí čtyři důvody, které nesmrtelnost duše potvrzují (70c-72d; 72e-77a; 78e-84b; 88b-107b). Zbývá ještě vyřešit otázku, jakým způsobem má být očista do duše přivedena. Ukáže se, že médiem tohoto přivedení bude jistý typ řeči.

Již na samém začátku celého dialogu je vidět evidentní zájem o Sókratovu řeč, když se Echekratés Faidóna ptá, co se mluvilo před tím, než Sókratés zemřel a jestli ty řeči slyšel Faidón osobně nebo od někoho jiného (57a). Echekratovo přání slyšet co nejuvěrněji poslední rozhovor se Sókratem nám přinejmenším napovídá, že Echekratés očekává od té řeči nějaké obohacení. O něco dále se toto očekávání potvrdí, když Simmias Faidónovými ústy říká: „Vždyť i nám[, Sokratovým posluchačům a přátelům], jak se mi zdá, náleží společenství v tomto dobru...“ (63d). Tímto dobrem se myslí právě řeč, kterou dovede Sókratés vést takovým způsobem, že ostatním způsobuje jistou blaženost.

Na začátku dialogu, krátce poté, co jsou Sókratovi uvolněna pouta, vyzývá každého, kdo bude ochoten, k tomu, aby pospíšil co nejdříve za ním (61c). Tato výzva se dá pochopit více způsoby. Zřejmě tím Sókratés nějak poukazuje na svoji filosofickou řeč, kterou hodlá pronést. Vzhledem k tomu, že Sókratés zároveň upozorňuje, abychom se při následování nedopouštěli sebevraždy, můžeme si výzvu vyložit i tak, abychom Sókrata následovali v odlučování duše od těla, čili v očišťování a očištném životě. Toto očišťování probíhá formou společné řeči, takže se výsledně může jednat o výzvu k celoživotnímu očištnému dialogu, jenž bude mít za úkol pozvednout duši od zmíněného největšího zla i od jistého zanevření na řeč samu, jak uvidíme dále.

Jakmile Sókratés dokončil první tři argumenty ve prospěch nesmrtelnosti duše, Simmias a Kebés nebyli pronesenými řečmi úplně přesvědčeni, vznesli proto každý po jedné námitce (84d). Tyto námitky vzbudily mezi přítomnými velký rozruch. Dokonce i Echekratés vstoupil Faidónovi do vyprávění a přiznal svoji náhlou pochybnost vůči Sókratově řeči. Ovšem nejen Sókratova řeč, ale řeč obecně se v této části dialogu dostává do popředí. Děje se tak zřejmě proto, že Sókratés před Simmiovou a Kebétovou námitkou působil velmi přesvědčivě, kdežto po námitkách se ona silná přesvědčivost příliš rychle zhroutila v pochybnost, takže posluchači, ohromeni tím, jak se může i ta nejpřesvědčivější řeč náhle zproblematizovat, téměř zanevěřeli na řeč jako takovou (88c). Sókratés si byl této okolní reakce dobře vědom (88a) a než se jal své obhajoby proti námitkám, provedl nejdříve výklad o takzvané misologii, aby odvrátil toto celkové zanevření na řeč. Právě tento Sokratův odvrát bude dalším předmětem našeho zájmu. Pokud totiž očištná řeč, kterou až doposud Sókratés vedl, poznáním pravdy osvobozuje, bude odpor k ní směřovat i k nedostatku poznání, tedy k nesvobodě. Proto je třeba rozeznat, jak se k řeči stavět, aby pro nás mohla být důvěryhodná a očištná.

Sókratés v krátké vsuvce varuje své posluchače před misologií, čili před tím, aby neodmítali veškeré řeči (89c,d, srv. 90d,e). Klade důraz především na pravdivost řeči, při

kteří nemáme hledět na přesvědčování svého okolí, ale spíše na přesvědčování nás samých. Jak sám říká, není milovník vítězení, ale moudrosti (91a). Pravdu v řeči nalezneme podle něj pomocí umění (*techné*) v oboru usuzování. Takto jedině se můžeme vyhnout uvěření nepravdivé řeči. Spíše než řeči musíme tedy za naše případné oklamání vinit sami sebe, jelikož jsme jim mohli pouze slepě věřit, aniž bychom se rozumově ujistili o jejich pravdivosti. Proto, říká Sókratés, si vždy raději myslíme, že ještě nejsme v takovém stavu, abychom dokázali dobře rozeznat pravdu v řečech, než abychom je jako takové zatracovali (90e). Ukazuje se, že řeč může přinášet nejenom obohacení, ale i klam, kvůli kterému by na ní lidé mohli zanevřít, proto pouze řeč řízená rozumovou úvahou bude očištná.

S očištnou řečí souvisí i ta část dialogu *Faidón*, jež následuje po Sókratově promluvě o misologii a po vyvrácení Simmiový námitky. Sókratés si zde připravuje půdu pro další důkaz nesmrtnosti duše a vytyčuje si cíl, kterým je zcela určit příčinu vznikání a zániku (96a). Myšlení starých filosofů, stejně jako spisy Anaxagorovy, jak se ukazuje, není schopno Sókratovi kýženou příčinu objasnit. Odhodlá se tedy k vlastnímu vysvětlení, ovšem než prozradí, v čem toto vysvětlení spočívá, upozorňuje na možné chyby, jimž by se rád vyhnul. Jedná se zejména o smyslové poznání, to podle Sókrata doslova „oslepuje“ duši (99e). Setkáváme se zde tak opět se zaslepujícím připodobněním duše tělu, které vede k největšímu zlu. Z tohoto důvodu se Sókratés rozhodl o takzvaný útěk k myšlenkám, na kterých posléze pravdu věcí zamýšlí pozorovat (99e). Podstatou Sókratova útěku k myšlenkám je učinit si základem myšlenku, která by sloužila jako prubířský kámen: vše, co se s ní shoduje, je považováno za pravdivé a naopak, co se neshoduje za nepravdivé. Tato základní myšlenka je samozřejmě pouhý předpoklad, proto můžeme Sókratovu metodu nazvat jako hypotetickou. Předpokladem této metody je existence o sobě jsoucích jsoucen, tedy například krásy o sobě, dobra o sobě, atd. (100b). Tato jsoucná o sobě umožňují ostatním věcem být tím, čím jsou. Například krásné piáno je krásné proto, že participuje na kráse samotné.

Předpoklad jsoucen o sobě slouží podle Sókrata zejména jako pevná opora, na kterou se můžeme obrátit při řešení otázek po příčinách vzniku věcí (101c). Pokud by však někdo napadl samotný předpoklad, vysvětluje Sókratés Kebétovi, má jednat v duchu následujících dvou kroků (101d3-9), které hypotézu rozšiřují. Oba kroky jsou popsány velmi stručně a krátce, což je činí obtížně srozumitelnými. Nejdříve má Kebés napadajícího nechat být a prozkoumat, zdali důsledky vzešlé z předpokladu, spolu navzájem souhlasí či nikoliv. Kdyby pak měl Kebés podat výklad o předpokladu samém, provedl by jej položením dalšího, vyššího předpokladu, až by přišel k něčemu vyhovujícímu. Není naším cílem předložit přesný výklad Sókratovy hypotetické metody, ukážeme si proto pouze její pro nás významné prvky, k jejichž

určení nám předložená interpretace dostačuje. Na rozšiřujících dvou krocích je nicméně pozorovatelná jistá flexibilita hypotetické metody, která tedy své uživatele nijak dogmaticky nesvazuje.

Jak jsme viděli, v hypotetické metodě jde hlavně o práci s myšlenkami a o jejich srovnávání. Celá tato práce je založena na řeči a jejím cílem je hledat a určit pravdu. Řekli jsme však již dříve, že pravdu v řeči nalezneme pomocí umění v oboru usuzování, proto lze hypotetickou metodu chápat právě jako toto umění, které si klade za cíl náležitě zacházet s myšlenkami. Zároveň je toto umění jakousi obranou před misologií, očištěním od nepravdy i od smyslového poznávání, tedy obecně od různých forem zaslepení, jež by nás mohly spoutat. Řeč toto umění potřebuje, ale je to nakonec vždy ona sama, kdo má očištnou funkci a kdo očištnu prostředkuje ostatním lidem.

Poslední část dialogu, kde se explicitně dozvídáme o významu řeči, je okamžik těsně před tím, než Sókratés vypije jed. Kritón v očekávání, že Sókratés bude mít před smrtí nějaké konkrétní přání, se jej ptá, jak by mu jeho přátelé nejvíce posloužili (115b). Dostává se mu odpovědi, která je jakoby shrnutím toho, o čem v celém dialogu byla řeč, totiž o péči o nás samé. Touto péčí Sókratés nejpravděpodobněji myslí péči o duši spojenou s následováním rozumové řeči, již sám vedl a jež je osvobozující. Nejlépe tedy Sókratovi Kritón a ostatní poslouží tím, že budou jednat dle zásad vysvítajících ze společného dialogu – Sókratovo úsilí tak nepřijde nazmar. Sókratés ještě dodává, že nesprávně mluvit není jenom chyba proti řeči samé, ale že způsobuje i cosi zlého duším (115e). Kritón je tak upozorněn, aby nenazýval Sókratovo tělo Sókratem a nezpůsoboval tím sobě i Sókratovi zlo pramenící z nepochopení předchozích argumentů.

Viděli jsme, že řeč má pro naše osvobození velký význam. S její pomocí, je-li to řeč správně vedená rozumovou úvahou, lze vysvobozovat ostatní duše ze zaslepení tělem i z misologie, a zpřítomňovat tak společné dobro a blaženost po vzoru Sókrata. Takto se Sókratova blaženost v dialogu stala i blažeností jeho přátel, kteří ji tušili a dychtili po ní a prostřednictvím řeči se jim jí i dostalo. Když pak Sókratés zemřel, truchlili nad svým vlastním osudem (117c), protože ztratili přítele, který nejlépe byl schopen tuto blaženost v nich vyvolávat.

Máme před sebou dva možné způsoby osvobození od zaslepenosti tělem a tělesnou perspektivou, filosofii a řeč, můžeme proto nyní zrekapitulovat jejich význam pro svobodu. Dialektická rozumová řeč přivádí do duše očištnu v podobě filosofických myšlenek, a tedy spolu s filosofií pomáhá duši vyprostit se z těla a dosáhnout svobody. Původně dva způsoby nabytí osvobození jsou tedy natolik provázány, že se filosofie ukazuje jako osvobozující řeč,

či že není bez správného osvojení si řeči vůbec možná. Filosofie tak není pouze očistou, jak jsme viděli, ale i řečí, z čehož vyplývá její dvojí úloha. Za prvé se musí filosofie prostřednictvím umění zasloužit o správné vedení této řeči, které umožní vyhnout se zaslepení v podobě misologie a přijmout blaženost, již tato řeč nabízí. Za druhé musí dát pozor, aby duše nepodlehla největšímu zlu, totiž aby nepřijala perspektivu těla, která by jí rovněž zaslepila. Naopak je třeba zaujmout perspektivu duše, jež se může rozpomínat na skutečná jsoucna a dojít k poznání pravdy. Jedině v tomto stavu je duše svobodná.

Tělo, od něhož se má duše očistit, se ovšem nesmí chápat jako zlo, které bychom měli především potlačovat a zavrňovat askézí, nýbrž jako něco, co může zlo přinášet a před čím se máme mít na pozoru, aby neohrozilo naši svobodu, o něž se však máme také do jisté míry starat, než nás bohové povolají k sobě.

Podmínky, které bychom pro dosažení svobody mohli v dialogu najít, budou opřeny zejména o rozumové vědění tvořící základ filosofie, všech ctností i správně vedené řeči. Zmínit lze i význam přátelského vztahu mezi rozmlouvajícími, kteří se společným dialogem tímto věděním obohacují a navzájem si zpřítomňují pravdu, čímž se osvobozují.

D. Faidros - Osvobození lidské duše v palinódii

Středem naší pozornosti v dialogu *Faidros* bude Sókratova palinódie, tedy řeč, která je pronesena jako očista od urážky boha Eróta (244a-257b).²¹ V této řeči zamýšlí Sókratés ukázat lásku jako božské šílení, které směřuje k největšímu štěstí. Aby něco takového mohl provést, musí, jak sám říká, poznat pravdu o přirozenosti lidské a božské duše (245c2-4). Tuto přirozenost bude Sókratés předvádět pomocí mýtu o jízdě všech duší po nebesích, ve kterém se člověk bude ukazovat jako ta duše, která svým nešťastným řízením upadla na zem a přijala hmotné tělo, zároveň se však může rozpomínat na jsoucna, která spatřila, když byla na nebesích. Cílem této části práce bude zjistit, jakým způsobem můžeme, jakožto duše upadlé na zem a fixované na partikulární tělo, být přesto svobodní. Uvidíme, podobně jako v dialogu *Faidón*, že bude třeba vyvarovat se zaslepení naší individuální perspektivou. Osvobození od ní nám umožní dosáhnout nejenom sjednocení duše a společného přátelství duší, ale i náležité péče o to, co je tělesné. Složité vztahy lidské duše k tělu, k ostatním duším i k celku světa budou moci být správně realizovány pouze na půdě svobody. Pro pochopení toho, proč jsme

²¹ Všechna uzávorkovaná čísla pasáží v této kapitole odkazují na Platónův dialog *Faidros*. Používal jsem vydání Oikoymenth, Praha 2000, přel. Fr. Novotný.

duše upadlé na zem a jaká je v tomto stavu naše úloha, bude nyní třeba vyložit, jak v rámci palinodie Sókratés mluví o přirozenosti duše.

Základem Sókratovy promluvy o duši je důkaz její nesmrtelnosti, bez něhož by celý následující mýtus nemohl fungovat. Sókratés přisuzuje nesmrtelnost všem druhům duše. Základem této nesmrtelnosti je samopohyb duše, který je zdrojem a počátkem pohybu jiných věcí, přičemž počátek je vždy bez vzniku i zániku, jinak by nebyl počátkem. Samopohyb je tedy základ nesmrtelnosti a podstata každé duše. Význam samopohybu nelze z hlediska naší práce nechat bez povšimnutí, lze totiž soudit, že právě v samopohybu duše by se nějak mohla fundovat nejzákladnější podoba její svobody. Samopohyb, jakožto nikdy neustávající, duši přirozená činnost, je podkladem její svobody. Důsledkem toho můžeme u duše svobodu vždy již nějakým způsobem předpokládat, ačkoliv by třeba byla duše v jiném ohledu označena jako nesvobodná.

Když chce Sókratés vyložit přirozenost duše, volí raději stručnější způsob popisu určující nikoli jaké je to jsoucno, nýbrž čemu je toto jsoucno podobné (246a). Dozvídáme se, že duše se podobá okřídlenému povozu taženému koňmi, jenž řídí s ním srostlý vozataj. Vozataj bude u každé duše zřejmě zastupovat rozum, kdežto tažní koně se u lidské a božské duše liší. Božská duše má vozataje i všechny koně dobré a dobrého původu. Lidská duše, u které vozataj řídí dvojspřeží, má oproti božské tu nevýhodu, že jeden z jejích koní je velice nešlechtné povahy. Řízení se tak pro vozataje hned stává nesnadné a trapné (246b). Protože navíc ani o tomto vozataji v lidské duši Sókratés netvrdí, že je jednoznačně dobrý, můžeme proto soudit, že i vozataj může být vystaven jisté špatnosti či zaslepenosti a řízení sám zhoršovat, jak ještě uvidíme.

Podle Sókrata veškerá duše obchází po veškerém světě a pečuje o bezduché (246b). Pokud je dokonalá a okřídlená, pobývá ve výšinách a uspořádává či spravuje celý svět (246c). V tomto případě se bude jednat zejména o duše božské. Méně dokonalé lidské duše své opeření mohou ztratit a začít klesat, dokud se nezachytí něčeho pevného, čímž není nic jiného než zemité tělo. Toto tělo pak uvedou do pohybu a jsou zvány „smrtným živokem“. „Nesmrtelným živokem“ jsou zváni bohové, což ovšem nevzniklo z žádného rozumového úsudku, Sókratés se do jejich popisu příliš nepouští (246c-d) a jejich přirozenost není předmětem ani našeho zájmu. Zmíněné okřídlení duši má z tělesných věcí co možná nejbliže k tomu, co je božské, tedy krásné, moudré, dobré, atd. (246d-e). Tyto vlastnosti opeření duše vyživují a podporují jeho růst, naopak špatnými vlastnostmi se opeření ztrácí. Následující část mýtu nám prozradí, jak se božské i lidské duše putující mezi nebem a zemí mohou dostat na hřbet světa a co tím získají.

Rod bohů koná jízdu uvnitř nebes a když má nastat hostina, jednotlivé oddíly okřídlených božských povozů se začnou ubírat k vrcholu nebeské klenby, kam s lehkostí vyjíždějí a dostávají se až na hřbet světa, kde je otáčení nebes vozí s sebou dokola a oni se dívají na věci, které se nacházejí mimo svět (247b-e). Tento prostor mimosvětské nehmatatelné jsoucnosti je nahlédnutelný pouze rozumem, neboli vůdcem celého okřídleného povozu (247c-d). Na okružní nadnebeské cestě pak božské duše vidí sama jsoucná, jako jsou spravedlnost, rozumnost, vědění, a mnoho dalších (247d-e). Takto tedy, podle Sókrata, žijí ve své blaženosti krásní, dobří a moudří bohové, jenž se dívají na jsoucná, kdykoli dojdou k hostině. Tím, že duše patří na tato jsoucná, tedy tím, že poznávají pravdu, udržují při životě perutě, které je nadnášejí. Proto všechny lidské i božské duše o toto nazírání pravdy usilují.

V závěsu za bohy řídí své okřídlené povozy vozatajové náležející duši lidské či zvířecí, jejich jízda ovšem není tak rovnovážná a snadná jako jízda bohů. Duše, která se nejvíce připodobní bohu a následuje jej, je schopna pozvednout hlavu svého vozataje do vnějšího prostoru a projet celý okruh, kde za značného úsilí uvidí sama jsoucná (248a). Na této cestě pravdy bude moci tento nejdokonalejší typ lidské duše dojít do stavu stálé nedotčenosti či nezranitelnosti, podaří-li se jí spatřit jsoucná při každé otočce (248c), což je zřejmě cílem nejenom jejím, ale i všech ostatních lidských i božských duší.

Na druhé straně vozataj duše, jenž není s to řádně kočírovat své koně, místy spustí hlavu k zemi a spatří jen nějaká jsoucná. Ostatním, ještě horším duším, se vůbec nepodaří pozdvihnout hlavu jejich vozataje do vnějšího prostoru, a tak konají celou okružní jízdu obráceny směrem dolů, aniž by měly sebemenší podíl na pravdě. Tyto duše odcházejí s pouhým míněním. Během jízdy mezi nimi vznikají různé potyčky, pokoušejí se dostat jedna před druhou a ničí si svá opeření, přičemž špatně chápou cestu k nazření pravých jsoucn, která ve společném zápase nespočívá. Zde se patrně projevuje nedokonalost vozataje, o které jsme mluvili výše. Je to právě vozataj, kdo neporozuměl vzájemnosti duší, ta má totiž umožnit cestu ke jsoucnům založenou na určité spolupráci, jak bude zřejmé i z usilování upadlých duší o návrat k těmto jsoucnům. Všechny duše, které nejsou schopny se nastálo udržet na okružní jízdě, se mohou naplnit zapomenutím a špatností, přijít o perutě a spadnout na zem, kde jsou při prvním narození vsazeny vždy do lidského těla (248d). V lidském těle nabývá duše svého údělu podle toho, kolik pravdy ve světě idejí stačila nazřít (248d) a jaký bůh byl jejím průvodcem (252c-253a). Tak se duše postupně stává filosofem, která nazřela nejvíce až tyranem, která nazřela velmi málo, nikoli však nic, protože jinak by nemohla být člověkem. Jak říká Sókratés: „Do této podoby [člověka] se nedostane ta duše, která nikdy

neviděla pravdu.“ (249b5,6). Proč každá lidská duše musela vždy vidět alespoň část pravdy a jaký má na ni vliv bůh, který jí byl průvodcem, si zodpovíme o něco později.

Byli jsme svědky toho, jakým způsobem se duše dostala do spojení s konkrétním tělem. Individuální perspektiva, která z tohoto spojení vyplývá, tak duši nahrazuje její bývalé vnímání celku světa. Jak ovšem uvidíme dále, nemůžeme říci, že by individuální perspektiva daná jednotlivým tělem tento vztah k celku světa přímo znemožňovala, ačkoliv jej značně ztěžuje. Duše, která již nemá schopnost vše chápat z bývalé nadpozemské perspektivy, se totiž může snadno stát obětí individuální zaslepenosti. Další část Sókratova mýtu ukáže, jak je možné se z této případné zaslepenosti vyprostit a dojít ke svobodě, ale i jak se do ní ještě více ponořit. Jako svobodní se stále nějakým způsobem budeme moci k celku vztahovat a přispívat na jeho uspořádání. Na tomto místě můžeme v palinódii rovněž pozorovat jistý předěl, který Sókratés činí, když jakoby končí výklad o přirozenosti duší a začíná výklad o lásce. Tento zlom můžeme také chápat jako pohyb duše, která se na jedné straně ztrátou perutí oddálila od čistých jsoucen, na straně druhé straně však bude pomocí lásky usilovat o návrat.

Člověk podle Sókrata poznává tak, že vychází z mnoha smysly pozorovaných jednotlivin a rozumovým myšlením z nich tvoří jednotu, čili jeden pojmový druh (*eidōs*) (249b,c). Schopnost takto poznávat nazývá Sókratés rozpomínkou na pravá jsoucná, která duše uviděla, když k nim pozdvihla hlavu tenkrát při okružní jízdě s bohy. Proto musela každá lidská duše alespoň v nejmenší míře vidět pravdu, jinak by totiž rozpomínka nebyla možná. Aby se duše mohla vrátit zpět do opeřeného stavu, odkud do zemitého těla přišla, bude muset buď vyčkat deset tisíc let, nebo se stát třikrát za sebou bezelstným filosofem, kterému je doba zkrácena na tři tisíce let (248e-249a). Jedině on totiž náležitě nabývá perutí, protože je svou pamětí nejčastěji u oněch pravých jsoucen (249c). Tímto častým rozpomínáním se sice stává dokonalým a božským, ale protože pro svoji zaujatost v božském zapomíná na světské zájmy, považují ho ostatní lidé za šílence a kárají ho (249c,d). Tuto šílenost zve Sókratés láskou a upřesňuje ji jako rozpomínku na skutečnou krásu, která je podnícena krásou pozemskou (249d). Láska vyživuje perutě, dává pocit vzletnutí a umožňuje nám hledět vzhůru. Je to jakési božské vytržení, které, jak se ukáže, je dobré i pro milovníka, jenž je láskou zachvácen, i pro toho, kdo je milován a má na lásce podíl. Proč se jedná právě o krásu, která lásku podněcuje, vysvětluje Sókratés tak, že krása tehdy zářila mezi ostatními jsoucnými nejvíce a i zde jí můžeme našim nejbystřejším smyslem, zrakem, spatřovat jasně zářící (250d).

Láska je tedy rozpomínka, při které, spatříme-li nějakou krásnou věc, jakoby stoupáme z našeho světa k patření na pravou krásu ve světě jsoucen. Duši narůstají perutě, ale skutečně

vzlétnout nemůže (249d). Takto mohou individuální upadlé duše opět získat jistý vztah k celku světa, od kterého byly ztrátou opeření odloučeny. Vidíme, že akt svobody, který nás má osvobodit od zaslepenosti individuální perspektivou, bude zároveň akt lásky. Bude ovšem nevyhnutelné tuto lásku správně pochopit a odlišit jí od lásky nepravé, jež nás může vést ke zlu.

Pomocí pravé lásky můžeme směřovat od krásy zde ke kráse tam, ovšem ten, kdo miluje nepravou láskou, zůstává pouze u krásy zde. To se může stát člověku, jenž není dostatečně zasvěcen nebo je zkažen (250e). Takový člověk totiž doslova nemá vědění, že tělesná krása je pouze nedokonalým obrazem krásy skutečné, či přesněji, jeho vozataj nemá vědění, a proto směřuje duši ke zlu, na vině tak není pouze neušlechtilý černý kůň. Toto vědění bude zřejmě oním zasvěcením, které se v palinódii několikrát objevuje (251a, 249c, 253c). Pro svoji nevědomost si pak člověk zdejší objekt, jakým je například krásné tělo, chce přivlastnit a necítí ke kráse žádné úcty.

Každý milující, pokračuje Sókratés, ctí a napodobuje boha, kterého doprovázel na cestě po nebesích a snaží se tomuto bohu připodobnit i svého milovaného (252d,e). Například ten, kdo jel v průvodu s Diem hledí, aby jeho miláček měl stejnou povahu jako Zeus, proto hledá někoho, kdo má filosofické či vůdcovské nadání. Nalezne-li milovník takového miláčka a zamiluje-li se do něj, přičiňuje se jak nejlépe dovede, aby miláček své nadání naplnil, a aby se co možná nejvíce připodobnil bohu, kterého milovník doprovázel (252e, 253a). Milovník i milovaný se tak stávají podobní zároveň sobě navzájem i určenému bohu. Milovanému se tímto jednáním dostane od milovníka nejen krásného zájmu, ale i zasvěcení do tajů pravé lásky (253c). Vidíme, že láska dovede způsobit mezi dušemi přátelství. Jak vzniká toto přátelství, jaké jsou jeho druhy a co je přesně zač, se od Sókrata dozvíme v další části palinodie, nejdříve však bude muset specifikovat úlohu každé části duše.

Téměř na začátku palinodie (246a) Sókratés rozdělil duši na tři složky, které jsou symbolizovány dvěma koňmi a vozatajem a nyní se rozhodl blíže určit vlastnosti těchto koňů. První, dobře tělesně stavěný bílý kůň, je milovníkem uměřenosti, cti i pravdivého mínění a k řízení nepotřebuje pobídku, protože poslouchá vozataje na slovo. Druhý kůň je takřka jeho opak. Má černou barvu a tělnatý, pokřivený trup, je přítelem zpupnosti a aby poslouchal alespoň do jisté míry, musí být nejenom pro svoji hluchost řízen bodci a bičem.

Když milovník spatří potencionálního miláčka, hoří touhou a vozataj jeho duše je spolu s bílým koněm strháván od koně černého, který je nutí co nejvíce se přiblížit k miláčku pod vidinou milostné rozkoše (254a,b). Takto bílý kůň a vozataj, ačkoliv se zpočátku vzpírají, protože nechtějí činit nezákonné věci, nakonec podlehnou náporu černého koně, octnou se u

miláčka a spatří jeho tělesnou krásu. Ta vyvolá ve vozatajově paměti rozpomínku na krásu skutečnou a vozataj v hluboké úctě před tou krásou padne naznak a strhne oba koně zpět. Černý kůň je však schopen tuto situaci mnohokrát opakovat, a tak je na vozataji, aby jej neustálým krocením donutil mít strach, kdykoli se miláček objeví. Bílý kůň v této situaci zároveň vnáší do duše stud. Duše milovníkova se tedy setkává s milovaným ve strachu a studu (254e).

Milovaný je překvapen značnou oddaností milujícího a začne pociťovat touhu (255b,c). Proud této touhy se vlije do milovaného, naplní jej a vrací se zpět k miláčkově, ve kterém způsobí lásku. Takto tedy podle Sókrata směřuje setkání milovníkovo s milovaným ke vzniku přátelství, které vyústí v jakési dva různé typy společného života. Jejich výběr bude záviset na sebekontrolě jednotlivých párů, čili na tom, do jaké míry jsou schopni zkrotit černého koně ve své duši, který do ní může vnášet špatnost. Tato míra bude mít také vliv na úplnost osobní svobody.

Když zvítězí lepší složky duše, milenci povedou filosofický život plný harmonie a štěstí, čímž dosáhnou nejvyšší možné svobody. Jejich vzájemná láska jim totiž umožní překonat své individuální perspektivy ve prospěch perspektivy světské. Jestliže ovšem milenci nedosáhnou úplného zkracení žádostivé složky duše, může se jim zřídka stát, že učiní věci, které nebudou rozhodnutím celé duše. Povedou tak život nefilosofický a hrubší. Na tomto místě mluví Sókratés o darech, kterých se dostane těm, kdo vedou tyto životy a přidává modlitbu, která má celou palinódii završit.

Viděli jsme prostřednictvím Sókratovy palinodie, jak Platón chápe pohyb duší v rámci celého kosmu. Na tomto pohybu jsme sledovali nejvíce to, jak se může upadlá lidská duše stát opět svobodnou a co jí toto osvobození přinese. Celkovým shrnutím výkladu se pokusíme zodpovědět hlavní otázku po svobodě a svobodném jednání v dialogu *Faidros*.

Všechny lidské duše, které nejsou upoutány do těla, konají různé cesty po nebesích a jednou za čas, když má dojít k jakési božské hostině, vyjíždějí s průvodem bohů na nebeskou klenbu sytit se pravými jsoucny. Na těchto cestách jsou všechny duše součástí určitého celku všech duší a mohou vnímat celý kosmos (srv. 246c), na jehož uspořádávání se podílejí. Lze soudit, že právě v těchto společných nebeských cestách a v sledování jsoucen spočívá svoboda, ve smyslu nezetročenosti částečnou perspektivou, každé duše. Potom tedy duše, která se naplní špatností, ztratí perutě, upadne a přijme zemité tělo, musí být, alespoň zpočátku, nesvobodná, protože ztratila kontakt s celkem světa. Sloučením s tělem duše přirozeně získává individuální perspektivu, z jejíž otěží se podle Sókratova mýtu dostane pouze láskou. Sama láska však musí být správně pochopena, totiž jako rozpomínka skrze

tělesnou krásu na samotnou formu krásy. Aby tohoto aktu byla duše schopna, musí být takzvaně zasvěcena, to znamená, musí mít jisté vědění o tom, co je pravá láska a co umožňuje. Prospěch lásky je společný, duše se osvobozují a překonávají svoji omezenou perspektivu vzájemně, proto musí být i tato vzájemnost správně pochopena, přátelství by totiž mělo být prosto závisti (253b, srv. 247a). Jako osvobozující se tedy ukazuje akt rozpomínky, čili láska, a podmínkou tohoto osvobození je vědění, čili zasvěcení. Kdyby duše nebyla zasvěcena, mohla by podlehnout lásce nepravé a snažit se si tělesnou krásu pouze přivlastnit. To by také bylo znakem nevychovanosti jejího černého koně i nevědomosti vozataje. Taková zaslepená duše by byla strhávána žádostmi a chťiči, které vedou ke zlu. Proto je nutné, aby byl vozataj zasvěcen a černý kůň řádně vychován k poslušnosti, přičemž bílý kůň se považuje jako cenný a poslušný pomocník rozumu, tudíž příliš pozornosti nevyžaduje. Pravá láska, která je osvobozením, tak nakonec umožňuje, aby duše nabyla perspektivy celku světa, stala se celistvou, vstoupila do přátelství s ostatními dušemi, získala cestu k blaženosti založenou na kontemplování pravých jsoucn a také správně pochopila, jak se starat o to, co je tělesné. Péče o neoduševnělé je totiž její přirozeností (246b).

Nejdůležitějším předpokladem svobody se výsledně ukázalo vědění a také správné pochopení přátelství duší. Díky tomuto přátelství se můžeme navzájem vést k rozpomínce na pravá jsoucn a pomoci si tak ke společné svobodě. Toto vedení k rozpomínce je realizováno prostřednictvím řeči, která má tak v palinódii jistý implicitní význam. Protože svoboda sama je nakonec u mileneckého páru, který žije tím nejčistším životem, Sókratem popsána jako „mít v moci sám sebe“ (256b), bude dalším a posledním předpokladem svobody sebekontrola, což není nic jiného, než mýtické zkrocení černého koně vozatajem duše, za doprovodu bezproblémového koně bílého. Abychom tedy mohli svobodně jednat, budeme potřebovat správně vedenou řeč, vědění, sebekontrolu a lásku, přičemž vědění ostatní předpoklady svým způsobem předchází, jelikož vždy potřebujeme nejdříve jisté vědění, abychom si uvědomili a osvojili zbylé předpoklady.

Nakonec nesmíme opomenout ještě samopohyb duše zmiňovaný na začátku této kapitoly. Tento samopohyb je jakožto čistá spontaneita nevlastnějším jádrem svobody. Věnovat se mu budeme v příslušné kapitole druhé části práce.

II. Část - Jednotný výklad svobody a svobodného jednání

A. Úvod

Úsilí, které jsme v první části vynaložili na analýzu svobody v různých Platónových dialozích by mělo v části druhé dojít zadostiučinění v syntéze všech těchto analyzovaných momentů do alespoň relativně jednotného pojmu svobody. Hned ze začátku bude třeba, abychom rozlišili dva typy svobody, které se nám budou nabízet, přičemž pro naši interpretaci zvolíme jen jeden z nich, totiž ten, jenž se bude zdát bližší nejenom Platónovu záměru, ale i záměru této práce. V této chvíli již kýžená svoboda bude mít vymezeny své hranice, čímž ukončíme druhou kapitolu druhé části. Díky tomuto vymezení bude moci výklad ve třetí kapitole jakoby vplout do předpřipraveného koryta a soustředit se otázku, v čem spočívá takto chápaná svoboda, jaké jsou její předpoklady, jak jí člověk může získat nebo ztratit, proč by o ní měl usilovat, apod. Do této doby se bude práce zabývat čistě svobodou člověka, musíme však mít na paměti, že také tato svoboda se podle Platóna netýká pouze jednoho tělesné života. Mohli bychom dokonce říci, že má takový rozsah, jakým je doba existence duše, která je ovšem věčná a nesmrtelná. Svoboda by tak byla duši bytostně vlastní. Zobrazení celého rozsahu působnosti svobody jsme mohli do značné míry sledovat ve výkladu palinódie v dialogu *Faidros*. Proto se druhá část třetí kapitoly nebude věnovat pouhému převyprávění zmíněného výkladu, ale bude se snažit především řešit možné otázky s ním spojené, jako například, zda by se koncept svobody v palinódii (a nejen v ní) dal chápat sám o sobě, či zda je nutné mít vždy na vědomí jeho kosmologický základ. Poslední kapitola druhé části se bude zabírat některými tématy, která souvisí buď přímo se získaným pojetím svobody, nebo se bude snažit toto pojetí rozšířit, rozvinout ideu, která s ním souvisí, případně upozornit na možné problémy. Bude se tedy jednat o jakési kritické zhodnocení Platónova pojmu svobody, který již touto dobou bude předložen v předcházejících kapitolách.

B. Ambivalence svobody

Ve snaze blíže zachytit svobodu se nám ve čtyřech vybraných dialozích odhalují dva možné způsoby tohoto zachycení. První způsob je podstatně méně zastoupen než způsob druhý a lze jej nalézt pouze v dialozích *Ústava* a *Gorgias*. Jedná se o svobodu vnější, jakoby vztahující se k politickému životu obce, kde je jednotlivec chápán jako členek společenství.

Naproti tomu druhý typ svobody je zaměřen na osobní svobodu jednotlivce, který vede vnitřní boj sám se sebou, aby nakonec zvítězila ta složka jeho duše, jež je v něm

nejvznešenější, totiž rozum. Tento druhý typ svobody, kterou pro přehlednost nazveme vnitřní, se rozprostírá napříč všemi vybranými dialogy, zejména pak *Faidónem* a *Faidrem*. Vzhledem k tomu, že vnitřní svoboda je v těchto posledně zmíněných dialozích spjata s jistou starostí o to, co je tělesné, a svoji vnitřnost tak přesahuje, bude lépe ji zvat svobodou duševní a svobodu vnější svobodou politickou. V této kapitole si oba typy svobody pouze stručně načrtne, abychom ukázali na možné rozdvojení, a v další části se již budeme věnovat pouze svobodě duševní, o kterou nám zde jde a která se navíc ukáže jako svoboda pro Platóna primární. Je vhodné poznamenat, že toto naše rozlišení svobody na vnitřní a vnější, či duševní a politickou nemá nic co do činění s rozlišením na svobodu skutečnou a zdánlivou. Zdánlivá svoboda byla totiž odhalena jako nesvoboda, zatímco svoboda duševní i politická jsou svobody skutečné.

Jako vzorový příklad prvního typu svobody, tedy moci jednat či dokonce vládnout v nějakém politickém prostředí, nám poslouží filosofové z *Ústavy*, kteří mají za úkol strážit ideálně spravedlivou obec. Mají například na starost ovládat ty, kdo v sobě nemají založeno patřičné rozumové řízení, a proto potřebují být řízeni od jiného (*Ústava*, ix, 590c-d). U Platóna tedy tento typ vnější svobody, nacházející se v politickém prostředí, kde je svoboda určována mírou lidského jednání, lze najít a dále rozvíjet. Mohli bychom zde řešit například otázku, nakolik má dospělý jedinec právo sám rozhodovat o svém životě a nakolik musí být podroben příkazům vládce obce nebo zda všichni občané musí nakonec směřovat k tomu, aby se stali rozumově založenými filosofi, když vzato do důsledků i živobytí těchto filosofů je závislé na někom, kdo pěstuje zeleninu či staví domy, čili na někom, kdo pracuje rukama, což mu přináší úhonu (590c) a musí být řízen filosofi – vládci, jimiž se stát nemůže. Existují-li dvě třídy obyvatel, intelektuálové a hmotně pracující, má Platón pro každou z nich jiné pojetí svobody? Jistě by při řešení těchto a dalších podobných otázek hrálo klíčovou roli rozlišení ideálně spravedlivé obce a obce skutečné. Protože však nám šlo pouze o předvedení možnosti tohoto typu svobody, můžeme se přesunout ke svobodě druhé, jíž se budeme věnovat ve zbytku práce.

Při analýze svobody v *Ústavě*²² jsme mohli sledovat jistý přenos, podle analogie obce a jednotlivce, ze sebevlády na vládu a naopak, z vlády na sebevládu, přičemž sebevláda je Platónem chápána jako primárnější (viz *Ústava*, ix, 590c-d). Podobně v dialogu *Gorgias* sklouzává Sókratés z vlády na sebevládu při rozhovoru s Kalliklem (viz *Gorgias*, 491d). Z těchto důvodů můžeme usoudit na Platónův záměr zabývat se zejména svobodou duševní, a

²² Viz výše kapitola A. *Ústava*, str. 6-13.

tedy na její prioritu. Svoboda duševní je pro Platóna podstatou veškeré svobody člověka. Její základní stavební kameny jsou samopohyb a rozumová složka duše. Pokud zde pro stručnost pomineme rozsáhlý a významný vliv výchovy a vzdělání a představíme si člověka, který je již vzdělán tak, aby jeho jednání bylo řízeno racionalitou, můžeme o něm prohlásit, že je svobodný. Zvládat ostatní složky duše a jejich snahu o nadvládu, je náročný vnitřní boj, který musí takový člověk vyhrávat, aby nebyl zaslepen nepravdou a sebeklamem. Tato svoboda, popisující jakýsi „vnitřní život duše“, by mohla být považována za čistě soukromou záležitost, ale není tomu tak. Spočívá naopak v jistém společenství duší, v jejich vzájemnosti a přátelství, kde spolu mohou duše hovořit, zrcadlit si to, po čem touží, navzájem se poučovat a vychovávat, vést se od zaslepenosti ke svobodě.

V tomto oddílu jsme zachytili svobodu dvojitým způsobem. Svoboda duševní se ukázala jako primární a bude nadále tvořit předmět našeho hledání Platónova pojmu svobody.

C. Duševní svoboda

Tato kapitola bude věnována podrobné analýze pojmu svobody a všech jejích důležitých aspektů, předpokladů či podmínek, které se nám objevily v první části práce při zkoumání svobody v jednotlivých dialozích. Hned zpočátku, v první podkapitole, se pokusíme svobodu obecně a hrubě interpretovat jako jisté správné rozpoložení či stav duše. V dalším výkladu bude tato interpretace stále více osvětlována, až se dostaneme k tomu, jak duše svobody nabývá, tedy zejména k výchově a vzdělání. V této chvíli se náš výklad rozšíří z individuální duše na společenství duší, a bude tak možné hovořit i o tématech řeči a vzájemnosti. Pokud poté vzájemnost rozšíříme ještě o vztahy všech duší ve vesmíru, budeme moci pronést několik slov o začlenění svobody do kosmologického rámce. Tomuto tématu věnujeme druhou podkapitolu této kapitoly.

1. Definice svobody

Cíl této práce, zachytit svobodu v co možná největší celosti, se dočká svého naplnění právě v následujících řádcích. Výsledkem našeho prvního pokusu o definování a zároveň pochopení Platónova pojetí svobody je svoboda jakožto stav, který by mohl náležet duši, pokud je schopna jej přijmout. Tento stav budeme dále zkoumat a zpřesňovat. Jak jsme viděli, základem veškeré svobody duše je její samopohyb. Není tedy ani třeba, aby duše svobodu jakožto stav nějak přijímala, protože ji v sobě vždy již nějak má. Každá duše je proto alespoň

co do potence svobodná. Pro upřesnění nejenom pojmu duše, ale i pojmu svobody, je třeba připomenout, že je zde řeč o svobodě člověka, čili se bude jednat o duši lidskou.

Jelikož duše člověka není jen duší, ale duší spojenou s tělem, bude se k tomuto tělu nějak vztahovat. Abychom mohli mluvit o svobodě, musí se jednat o takový vztah, kde má duše tělo plně pod kontrolou. Tím je myšleno, po vzoru dialogu *Faidón*, že je duše od těla a zároveň i od tělesnosti očištěna, ví o případných klamech, které jí tělo může způsobit, jakož i o tom, že toto tělo zasluhuje jistou starost. Pokud si vezmeme za vzor duši z dialogů *Ústava* a *Faidón*, budeme muset předchozí tvrzení poněkud upravit z důvodu jinak pojeté duše. V těchto dvou dialozích se totiž mluví o trojím dělení duše, jejíž dvě složky již jakoby zahrnují jisté tělu přináležející vlastnosti, které může nejvyšší složka, rozum, nanejvýše ovládnout, ale nikoli se od nich dočista oprostit, neboť pouze s nimi může tvořit duševní celek, jehož rozpad by toto oproštění zapříčinilo. Navzdory těmto různým pojetím duše, ať již je lze či nelze sjednotit, můžeme postulovat obecný závěr, že zcela nutná podmínka svobody je, aby rozum svou mocí udržoval a zajišťoval vládu nad tělem a jeho žádostmi, čili vytvářel uměřenost a sebekontrolu člověka. Porušení této podmínky by vedlo k závislosti duše na nejrůznějších tělesných touhách, žádostech nebo předmětech, a tedy k nesvobodě. Definovali jsme-li tedy svobodu obecně jako stav duše, můžeme nyní méně obecněji říci, že je to právě ten stav, kde má duše či rozum tělo pod kontrolou.

Ačkoliv je svobodou zván stav nadvlády rozumu, nejsme s určením tohoto stavu ještě zcela hotovi. Rozum sám musí totiž také, stejně jako tělo, podléhat určité kontrole. Ta spočívá ve správném vědění, jež rozum nabyl. Podle Platóna každý člověk touží po dobru, ale aby mohl tohoto dobra dosáhnout, musí být s to rozpoznat, co skutečně dobrem je a co je naopak pouze zdánlivým dobrem, neboli zlem. Neumí-li tuto hranici rozumově určit, snadno se zmýlí a konáním zla pak ztratí kontrolu na sebou. Touto ztrátou poruší základní podmínku svobody a stává se otrokem svých klamných žádostí. Proto je nutnou podmínkou svobody nejenom kontrola nad tělem, ale i jistá kontrola nad rozumem, což není nic jiného, než že je rozum obdařen vědění, které mu umožní správně rozeznat dobro a zlo.

Tohoto vědění musí duše nabýt, aby se mohla stát svobodnou, a proto se nyní můžeme přesunout k tématu vzdělání a výchovy, či obecně k nabývání vědění, které vede k nabývání svobody. Vzdělání a výchova jsou sice zpravidla vázány na ostatní duše, jak jsme mohli sledovat například při rozboru palinodie v rámci vzájemného „zrcadlení“ ve vztahu milovaného a milujícího, kteří se navzájem vedli k rozpomínce a stávali se svobodnými,²³

²³ Viz výše část I., kapitola D. *Faidros*, str. 27-29.

nicméně nemůžeme zcela vyloučit i jistou možnost sebevýchovy. Například v dialogu *Faidón*, když jsme popisovali Sókratovu hypotetickou metodu, je možné do určité míry dojít k vlastním pravdivým poznatkům zcela sám.²⁴ Jiným možným způsobem, jak dospět ke svobodě, je prostřednictvím řeči, jež se nám ukázala jako médium „očisty duše“.²⁵

Další téma, které souvisí s výchovou, vzděláním, i řečí, je vzájemnost či přátelství duší. Výchova i řeč prostředkované jedním člověkem se totiž zcela zřejmě neobejdou bez druhého, který by jim věnoval pozornost a který by je, byť do jisté míry pasivně, ve vychovávajícím, například svou krásou, vyvolával.²⁶ Takto lze sledovat, jak Platónovo pojetí svobody vystupuje z individualnosti, čili z jednotlivého subjektu, do vzájemných vztahů lidských duší. Tyto vztahy bude v další části oddílu nadále možné rozšířit na vztahy mezi dušemi v celém vesmíru.

Největším zdrojem pro pochopení vzájemnosti duší je zřejmě dialog *Faidros*, i když bychom tento motiv rovněž mohli hledat také ve *Faidónovi* a do jisté míry i v *Ústavě*. Dialog *Faidros* klade velký důraz na lásku, která, pokud je to láska pravá, má vedle řeči a výchovy také moc osvobozovat. Výchova, vzdělání, řeč a láska jsou tedy činitelé, bez nichž nemůžeme osvobození dosáhnout, jsou to prostředky naší svobody. Bez vzájemnosti, která všechny tyto činitele obsahuje, není možné získat svobodu, což, jak se pokusíme ukázat,²⁷ neznamená umenšení role samopohybu. Právě díky vzájemnosti se duše k sobě vztahují navzájem a pomáhají si k rozpomínce na pravá jsoucna. To se také děje, když Sókratés v poslední den svého života rozmlouvá ve vězení se svými přáteli a vzájemně si zpřítomňují pravdu. V duchu vzájemnosti se můžeme přenést do další části tohoto oddílu, kde se s tímto tématem ještě setkáme.

2. Svoboda a kosmologie

Aby předvedený pojem svobody nezůstal neúplný, zahrneme do jeho výkladu kosmologické vztahy alespoň natolik, nakolik se objevují v palinódii v dialogu *Faidros*. Jak již bylo předesláno, nebudeme zde zkoumat přesný výklad cest duší po nebesích nebo opakovat rozbor palinódie, ale půjde nám spíše o otázku, zda by se pojem svobody bez této kosmologické stránky obešel či nikoliv. Budeme tedy řešit, jaký má kosmologický výklad na pojem svobody vliv, zda je pro něj esenciální či s ním souvisí jen okrajově, apod.

²⁴ Viz výše část I., kapitola C. *Faidón*, str. 22, příp. dialog *Faidón*, 100b.

²⁵ Viz výše část I., kapitola C. *Faidón*, str. 23.

²⁶ Srv. k tomu výše část I., kapitolu D. *Faidros*, str. 27-29.

²⁷ Viz níže část II., kapitola D. *Vybrané problémy*, str. 39.

Cílem veškerého jednání lidské duše během jejího sepětí se zemitým tělem je kromě péče o neoduševnělé také osvobodit se od zaslepenosti tímto tělem a pokusit se pohlédnout do nebeských výšin na čistá jsoučna. V tom spočívá nejvyšší možná blaženost, které je duše spjatá s tělem schopna dosáhnout. Tento velmi nelehký úkol může splnit za pomoci ostatních duší, když skrze vzájemnou lásku povedou zřízený filosofický život osvobozený od veškeré špatnosti. Takto by měl ve zkratce vypadat ideální život svobodného člověka. Rozšíříme-li nyní tento koncept o kosmologickou dimenzi, budeme muset uvést události, které se dějí před a po životě člověka.

Netělesné duše, které se díky svým perutím pohybují veškerým vesmírem, jsou sice ještě nezatíženy špatností, protože by jinak perutě ztratily, ovšem každá se nachází na jiném stupni dokonalosti. Mají-li poté, za účasti na božské jízdě skrze nebesa směrem k nebeské klenbě, vně této klenby dosáhnout zření čistých jsoucn, musí již oplývat jistými předpoklady, které se na tvorbě zmíněné dokonalosti podílí. Koně, čili žádavá a hněvivá složka lidských duší, musí mít za sebou přísný výcvik, aby vozataje, rozumovou část duše, která jediná může čistá jsoučna spatřit, poslouchali. Můžeme říci, že čím více jsou koně poslušnější, tím má vozataj větší šanci zahlédnout pravá jsoučna. Pokud jsou nejposlušnější, jak jen je pro lidskou duši možno, může se vozataj sytit pravdou po celou dobu otáčení okolo světa. Té největší svobody tedy duše dosahuje jediné bez těla, mimo lidský život. Zařadíme-li toto dosažení nejvyšší svobody za proběhlý cyklus lidských životů, můžeme sledovat obrovské úsilí, které k této nejvyšší svobodě vede.

Duše, jež se při cestě pod nebeskou klenbou naplnila špatností, ztrácí perutě, upadá do světa a přijímá zemité tělo. Teprve tehdy, podaří-li se vozataji duše zkrotit své koně a vést filosofický život třikrát za sebou, bude moci duše cyklus převtělování opustit a v nehmotné podobě dospět k nejvyšší svobodě. Nepodaří-li se duši vést třikrát za sebou filosofický život, bude muset vést deset lidských životů, které mohou nabýt různé kvality, a posléze bude vysvobozena, lze se ovšem domnívat, že její schopnost dosáhnout nejvyšší svobody nebude zdaleka tak vyšlechtěna jako schopnost toho, kdo čistě filosofoval. Zůstává zde otázka, proč je potřebné tento filosofický život opakovat třikrát. Můžeme zřejmě soudit, že Platón chtěl, aby dva aspekty svobody, ovládnutí těla a nabytí vědění, byly dovedeny k dokonalosti, na kterou jeden filosofický život nestačí. Teprve po třetím životě je duše připravena odejít natrvalo z hmotného světa a vystoupat do světa idejí.

Když se podíváme na koncept svobody, jenž nezahrnuje kosmologické vztahy odhalené v palinódii, lze tvrdit, že je možné jej konstatovat nezávisle na těchto vztazích, protože jsme neodhalili nic, co by této nezávislosti bránilo. Na druhé straně, bez toho, co

znázorňuje mýtus, který zajišťuje pochopení svobody ve větší míře, bychom nemohli dosáhnout té nejvyšší svobody, které dosáhnout lze. Tato nejvyšší svoboda je možná pouze v perspektivě celého vesmíru, kde se pohybující se duše k sobě navzájem vztahují a uspořádávají svět. Docházíme tak v našem výkladu opět ke vzájemnosti duší, jež se odehrává nejenom v rámci lidských duší, ale je rozšířena na všechny, tedy i na božské duše a na duši veškerenstva. Bez tohoto vesmírného mýtu by byl samotný koncept svobody, ačkoli jsme o něm řekli, že by si mohl postačit sám o sobě, značně neúplný. Připomeneme-li si, jak se Sókratés v dialogu *Faidón* snaží svým přátelům a zároveň i sobě zpřítomnit pravdu, která se všem může ukázat v rozpomínce na pravá jsoucna, a dále, že kontemplování těchto jsoucnen nehmotnými dušemi je centrální součást vzájemnosti duší, protože toto naplnění jejich úsilí je výsledek jejich spolupráce, a naopak jejich spolupráce je založena v tom, že si vzájemně tato jsoucna připomínají, můžeme na závěr s menší mírou nadsázky tvrdit, že svoboda je podle Platóna klíčem k pochopení nejenom nás samých, ale i celého vesmíru.

D. Vybrané problémy

Při celkovém pohledu na Platónův pojem svobody jej nyní můžeme prohlásit za alespoň relativně úplný. Zbývají však ještě některá témata, kterých jsme se v práci přímo či nepřímo dotkli a která se nyní dožadují naší pozornosti. Jim a také případným problémům a nesrovnalostem bude věnována tato kapitola.

První téma, jímž se budeme zabývat, je problém morálního determinismu, který postuloval ve své knize *Free Will* I. Dilman.²⁸ Otázku, zda je podle Platóna svobodné jednání natolik předurčeno a svázáno, že nakonec svobodné není, se Dilman snaží na základě dialogů *Faidros* a *Gorgias* zodpovědět v závěru kapitoly o Platónovi, ve které se věnoval jejich analýze. Postup Dilmanova problému a jeho odpovědi na něj si nyní stručně zrekapitulujeme, abychom mohli sami rozhodnout, zda je Platónovo pojetí svobody vskutku deterministické.

Dilman porovnává jednání svobodného a nesvobodného člověka, přičemž zároveň zvažuje, zda nejsou oba dva podrobeni nějaké formě nutnosti, či jestli jejich jednání není něčím předurčeno.²⁹

Svobodný člověk může být podle Dilmana postaven do situace, kde vzhledem k okolnostem nemá jinou možnost, než jednat tak a tak, přičemž takto jednat doslova musí.³⁰ Můžeme si uvést příklad, kdy se například stane svobodný člověk svědkem události a je

²⁸ Viz Dilman, I., *Free Will*, London 1999, str. 35-49.

²⁹ Tamt., str. 42-47.

³⁰ Tamt., str. 43.

požádán o ní vypovědět před soudem, ovšem někdo mu nabídne nemalou sumu peněz, aby vypovídal klamně. Svobodný člověk nabídku výslovně „musí nepřijmout“, přijmout ji je pro něj nemyslitelné. Je to pro něj jistá morální nutnost, protože nemůže jednat jinak. Dále však Dilman vysvětluje, že to neznamená omezení svobody tohoto člověka.³¹ On pouze nechce jednat proti svému předsvědčení a to že „nemůže jinak“ neznamená, že jsou jeho ruce svázaný. V žádném případě totiž nejedná pod nátlakem, v jeho následování dobra a morální nutnosti je svobodný.

U zlého a pouze zdánlivě svobodného člověka se zdá, že také dělá to, co chce a co mu dává smysl. Ve skutečnosti však neví co dělá a je podle Dilmana subjektem takzvané „přirozené nutnosti“.³² Myslí si, že se rozhoduje, ale je jenom „padající kámen“, proto Dilman tuto nutnost zavádí a připodobňuje ji k zákonu gravitace.³³ Služba zlu má tak jistou formu determinace.

Dilman tedy činí rozdíl mezi morální a přírodní či přirozenou nutností, přičemž druhé jmenované vskutku připisuje determinaci.³⁴ Ten, kdo nemá vědění, je neznalý zla, které se projevuje v jeho činech, proto se od tohoto zla nemůže odpoutat.

Pokusíme se nyní zvážit, zda opravdu můžeme u Platóna nalézt prvky determinismu. Lze souhlasit s Dilmanem, že svobodný člověk není determinismem nijak ovlivněn. V důsledku směřování k dobru si sice klade do cesty zmíněná omezení určitých jednání, jimiž by toto směřování mohlo být ohroženo, ovšem využívá těchto omezení spíše k vlastnímu obohacení. Na cestě, kterou postupuje svobodný člověk k pravdě, čili ke kontemplotování pravých jsoucen, se mu kladením zmíněných omezení totiž mohou objevovat nové, netušené možnosti. Pokud bychom mohli něco této Platónově koncepci v rámci determinismu vytknout, bylo by to spíše tvrzení, že „všichni touží po dobru“, čímž je jejich jednání předurčeno.

V případě nesvobodného člověka zřejmě lze mluvit o determinismu. Nemá totiž ani skutečnou možnost volby ani žádný jiný důvod, proč by měl své jednání změnit, je vlečen svými vášněmi a sám od sebe se nemůže ze svého nevědomého jednání vysvobodit. Jisté řešení jeho problému přesto lze nalézt, přeneseme-li se na kosmologickou rovinu a zároveň k našemu dalšímu tématu, samopohybu duše.

³¹ Viz Dilman, I., *Free Will*, London 1999, str. 43.

³² Tamt.

³³ Tamt., str. 46.

³⁴ Srv. „We are all susceptible to what from Plato’s moral perspective constitutes evil – envy, hatred, resentments, thirst for power, reactions of retaliation. To give in to these things is to give up one’s freedom; it is to submit to the determination of one’s will by evil.“, Dilman, I., *Free Will*, London, str. 47.

Jediné místo, kde bychom mohli hledat o samopohybu mezi našimi čtyřmi dialogy našli explicitní zmínku, je Sókratova palinódie (244a-257b). Kromě toho, že duše je jakési jsoucnost, co se samo pohybuje, dokáže také hýbat ostatními věcmi a předávat jim svůj pohyb. Samopohyb duše je Sókratem chápán jako její podstata a smysl. Řekli jsme, že v samopohybu, jakožto nikdy neustávající, duši přirozené činnosti, lze hledat podklad její svobody.³⁵ To je možné nahlédnout, představíme-li si tento pohyb duše jako čistou spontaneitu. Můžeme-li říci, že samopohyb po něčem touží či někam směřuje, nemůže se toto směřování podobat směřování duše usazené v těle, jejíž jednání může být na rozdíl od oné čisté spontaneity podmíněno mnoha různými faktory. Proto i duše tyрана, jež je vlečena žádostmi, stále oplývá spontánním samopohybem a zajišťuje tyranovi nejvlastnější možnost svobody. Na tuto možnost jsme narazili i v podkapitole „Definice svobody“, kde jsme na jednu stranu tvrdili, že bez vzájemnosti nelze svobodu získat, ale na stranu druhou, že tato nemožnost neznamená umenšení role samopohybu. Je tedy potřeba zkoumat, jaký je přesně význam samopohybu z hlediska svobody. Jsme díky němu již vždy nějak svobodní? Směřuje-li někam či touží-li po něčem, jaká je motivace tohoto samopohybu?

Možné vysvětlení problému samopohybu duše se nabízí v její nesmrtelnosti. Duše velmi nesvobodného člověka, pro niž je cesta ke skutečné svobodě téměř uzavřena tělesným zaslepením, stále může, bohužel pravděpodobně až po několika životech, svobody dosáhnout, čímž by samopohyb skutečně zajišťoval stálou možnost svobody. Takto lze tedy překonat i ono „deterministické zajetí“ nesvobodného člověka, a proto se pojetí determinismu, které postuloval Dilman, vždy omezuje pouze na jeden pozemský život.

Dále je nutné objasnit, jaký je vztah mezi samopohybem a vzájemností duší. Může být samopohyb touto vzájemností nějak ovlivněn? Zdá se, že na základě našeho odhalení samopohybu jako nejvlastnější možnosti svobody a na tom, že tato svoboda nakonec spočívá v kontemplantování pravých jsoucností, lze tvrdit, že samopohyb duše bude nějak souviset s cestou duše k těmto jsoucnostem. Tato cesta však není čistě individuální záležitostí jedné duše, nýbrž je možná díky vzájemnému přátelství duší. Proto se bude samopohyb zároveň nějak vztahovat i k vzájemnosti duší. Zřejmě bychom tedy mohli říci, že je samopohyb taková vlastnost duše, která tvoří její touhu dosáhnout kontemplantace čistých jsoucností ve vzájemném přátelství s ostatními dušemi, bez kterých by tato kontemplantace nebyla možná.

³⁵ Viz výše část I., kapitola D. Faidros, srt. 25.

Závěr

V předkládané práci jsme analyzovali, co je podle Platóna svoboda a svobodné jednání. Kapitoly první části práce přinesly čtyři více či méně různá pojetí svobody. V dialogu *Ústava* jsme mohli sledovat nejenom v druhé části diskutovanou svobodu duševní, ale i svobodu politickou. Rozhodující vliv na pojem svobody zde mělo vědění, které musí být nutně fundováno v patřičné výchově a vzdělání, na které byl v tomto dialogu Platónem kladen důraz. Dialog *Gorgias* nás utvrdil o tom, že se skutečná svoboda se neobejde bez patřičného vědění, a ukázal také, že je pro svobodu konstitutivní i uměřenost, čili kontrola našich libostí a žádostí, jež jsou jinak pro svobodu velmi nebezpečné. Konečně dialogy *Faidón* a *Faidros* ukázaly, že kromě vědění spočívá svoboda v osvobození duše od tělesné perspektivy. V dialogu *Faidón* Sókratés představil jakožto prostředek k tomu osvobození filosoficky vedenou řeč, v dialogu *Faidros* potom byla zejména láska a vzájemnost duší. Krom toho nám posledně jmenovaný dialog odhalil širší kosmologické souvislosti, do kterých jsme mohli koncept svobody umístit.

Ve druhé část práce jsme se pokusili vytvořit alespoň relativně celkové pojetí svobody a zmínit její společné předpoklady a vlastnosti. Došli jsme k tomu, že mezi předpoklady svobody patří podle Platóna zejména vědění a přátelství duší. V podkapile věnované kosmologii jsme vyzkoumali, že pojem svobody duše může být sice chápán nezávisle na této kosmologii, že však toto chápání je neúplné a připravili bychom se jím o pojem nejvyšší možné svobody, který pro duši znamená nechat se otáčet nebesy na hřbetu světa a pozorovat čistá jsoucna. V poslední kapitola jsme ukázali, že samopohyb duše zakládá její stálou možnost dosáhnout svobody, čímž jsme do jisté míry zmírnili jinak podložený koncept determinismu v jednání nesvobodného člověka.

Seznam literatury

I. Primární literatura

- Platón, *Faidón*, Oikoymenh, Praha 2005.
Platón, *Faidros*, Oikoymenh, Praha 2000.
Platón, *Gorgias*, Jan Laichter, Praha 1944.
Platón, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2005.

II. Sekundární literatura

- Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*, New York 1981.
Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University 1999.
Bett, R., *Immortality and the nature of the soul in the Phaedrus*, in: *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Fine, G. (ed.), New York 1999, str. 425-449.
Blössner, N., *The City-Soul analogy*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007.
Bostock, D., *The soul and immortality in Plato's Phaedo*, in: *Plato 2, Ethics, Politics, Religion the Soul*, Fine, G. (ed.), New York 1999, str. 404-424.
Dilman, I., *Free will*, London 1999, str. 35-49.
Dodds, E., R., *Plato: Gorgias*, Oxford 1959.
Ferrari, G. R. F., *The three part-soul*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007.
Griswold, Ch. L. jr., *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania 1996.
Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge 1972.
Havlíček, A., Karlík, F. (eds.), *Plato's Phaedo : proceedings of the second symposium Platonicum Pragense*, Prague 2001.
Ludwig, P., *Eros in the Republic*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007.
Parry, D., R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in: *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Ferrari, G. R. F. (ed.), New York 2007.
Rowe, C. J., *Plato, Phaedo*, Cambridge 1993.
Rowe, C. J., *Phaedrus / Plato; with translation and commentary*, Warminster 1986.
Segvic, H., *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, 2000

Shrnutí / Summary

Tématem práce je Platónovo pojetí svobody a svobodného jednání ve vybraných pasážích dialogů *Faidros*, *Gorgias*, *Faidón* a *Ústava*. První část první kapitoly je věnována Platónově analýze pouze zdánlivé svobody tyranského člověka z dialogu *Ústava*. Na ní práce navazuje interpretací dialogu *Gorgias*, v němž Platón ukazuje zdánlivou svobodu rétora, zároveň však tematizuje nutné předpoklady svobodného jednání, především uměřenost a sebekontrolu. Třetí část první kapitoly se soustředí na dialog *Faidón* a na otázku, v jakém smyslu je možné svobodné jednání pochopit jako osvobození od těla a tělesné perspektivy. Poslední část první kapitoly je pak věnována vybraným pasážím dialogu *Faidros* a ukazuje, že svoboda podle Platóna vyžaduje osvobození od zaslepenosti individuální perspektivou danou fixací na partikulární tělo, že však zároveň toto osvobození otevírá cestu nejen k jednotě všech částí individuální duše a ke společnému přátelství duší, ale také k náležitě péči o to, co je tělesné. Na těchto základech se text druhé kapitoly snaží získané rozbory dialogů uvést do vzájemného souladu a vystihnout důležitá témata, která se v rámci svobody objevují, jakož i její ucelené pojetí a nástin možných problémů. V rámci celé práce se nám svoboda ukáže jako neodmyslitelná i když ne příliš zřejmá součást Platónovy filosofie.

The topic of the essay is Plato's conception of freedom and free action in the chosen passages of dialogues *Phaedrus*, *Gorgias*, *Phaedo* and *The Republic*. The first part of the first chapter will focus on Plato's analysis of only illusory freedom of tyrannical man in *The Republic*. Work will continue with interpretation of dialog *Gorgias* where Plato shows illusory freedom of rhetor and necessary conditions for free action, which is especially self-control. The third part of the first chapter is dedicated to the dialog *Phaedo* and to question in which sense is possible to understand free action as freedom from body and its perspective. The last part of the first chapter is dealing with some passages of the dialog *Phaedrus* and shows that freedom, according to Plato, needs freedom from blindness of individual perspective given by fixation at particular body and that at the same time this freedom opens the way not only to unity of all parts of the individual soul and to mutual friendship of souls, but also to proper care about that which is physical. By the help of mentioned analyses we try in the second chapter to put these analyses together in order to achieve a harmony among them and to catch important topics which could be within freedom revealed. Another aim is to find unite conception of freedom and its possible problems. Generally, the freedom will be shown as essential, but not too evident part of Plato's philosophy.